DIE GRUNDBEGRIFFE

DER

PHILOSOPHIE LEIBNIZENS

DARGESTELLT UND AUF IHREN ZUSAMMENHANG GEPRÜFT

UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER LEIBNIZSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

ACAD. LAUBAT. BIBL.

VORGELEGT

VON

ROBERT KAHN

AUS BENSBERG.

TÜBINGEN

BUCHDRUCKEREI VON G. SCHNÜRLEN

1909.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.
Referent: Professor Dr H. Maier.
3 August 1908.

Meinen lieben Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0101

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung 1

II. Das philosophische System Leibnizens 3

A. Metaphysik, Physik und Ethik.

1) Der Substanzbegriff und die Monadenlehre 3

2) Der Gottesbegriff 11

3) Die Physik 24

4) Die Erkenntnislehre 30

5) Seele und Körper 35

6) Die Ethik 40

B. Die Rechtsphilosophie.

1) Die rechtswissenschaftlichen Richtungen des 17. Jahrhunderts . 43

2) Der Entwicklungsgang in der Jugendperiode. 47

3) Das «Naturrecht» 60

a) Weitere Entwicklung des Leibnizschen Rechtsbegriffes . 60

b) Das Prinzip der Gerechtigkeit 64

c) Aus welcher Quelle fliesst bei Leibniz das Recht? . . 70

d) Wie verhält sich der Gottesbegriff zum Rechtsbegriff ? . 77

III. Schlussbetrachtung 79

I. Einleitung.

Kaum gibt es einen anderen Denker, in dessen Anschauungen sich so viele Unklarheiten und Widersprüche — scheinbare oder wirkliche, lösbare oder unlösbare — ergeben haben als bei Leibniz. Dass dies seinen Grund vor allem darin hat, dass Leibniz nie die Musse fand, sein System vollständig auszuarbeiten, ist allgemein bekannt. Erklärlich ist es daher auch, dass die einzelnen Leibnizforscher zu den verschiedensten Resultaten gelangten. Von einigen nebensächlichen Punkten abgesehen, gipfelt in der Hauptsache der literarische Kampf, der sich an die Untersuchungen naturgemäss angeschlossen hat, in der Frage: Ist die Leibnizsche Philosophie aus einem einheitlichen Gesichtspunkte des Autors hervorgegangen, sodass die Widersprüche nur scheinbare sind, oder aber kann von einem einheitlichen System in den letzten Grundbegriffen nicht mehr gesprochen werden, sodass die Widersprüche als unlösbar gelten dürften. Zu den Forschern, die den einheitlichen Geist im Leibnizschen System nachzuweisen sich bemühten, gehören A. Pichler[1]), E. Pfleiderer[2]), E. Zeller[3]), E. Dillmann[4]) und aus der jüngsten

1) A. Pichler, Die Theologie des Leibniz, München 1869/70.

2) Ed. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, Leipzig 1870 S. 570 f.

3) Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875: «Leibniz ist nicht bloss einer von den ersten Philosophen, sondern auch einer von den grössten Gelehrten aller Zeiten . . . . Er hat dieses ausgebreitete Wissen mit vollkommener Selbständigkeit zu beherrschen, es von einem Mittelpunkt aus mit philosophischen Gedanken zu durchdringen, seine reiche und vielseitige Weltkenntnis zu einem wohl durchdachten und folgerichtig ausgeführten System zusammenzufassen gewusst» (p. 72).

4) Ed. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen, Leipzig 1891.

Zeit Ernst Cassirer[1]), nach welchem Leibniz »über alle Gegensätze der metaphysischen Standpunkte hinweg .... völlig unbefangen Bestandteile verschiedener Lehren aufnehmend und in seinen eigenen Gedankenkreis einfügend .... von vornherein von einem einheitlichen systematischen Interesse geleitet und beherrscht wird . .«, und welcher »die Harmonie bewundert, die zwischen Leibniz' allgemeinen philosophischen Interessen und den besonderen Aufgaben besteht, vor welche die Entwicklung der Einzelwissenschaften ihn stellt, eine Harmonie, die wahrhaft prästabiliert heissen kann, da sie nicht auf einem zufälligen Zusammentreffen verschiedenartiger Gedankenreihen beruht, sondern mit Notwendigkeit aus dem einheitlichen methodischen Grundplan der Leibnizschen Forschung hervorgeht«. Auf der entgegengesetzten Seite sind es A. Boeckh[2]), A. W. Dieckhoff[3]), P. Oischinger[4]), L. Feuerbach[5]), J. E. Erdmann[6]) und Hermann Brunnhoffer[7]), die schlechtweg eine Unvereinbarkeit der Leibnizschen Theologie und Philosophie behaupten, und zwischen dem Monadensystem und der Theodicee einen unüberbrückbaren Gegensatz sehen.

Obgleich nun also die Leibniz-Literatur bald ins Ungeheure gewachsen ist, so ist doch ein Teil der Leibnizschen Philosophie, und zwar ein wichtiger, die Rechtsphilo-

---

1) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Berlin 1906/7, Bd. II S. 47, 70, 73 u. a.

2) A. Boeckh, Leibniz in seinem Verhältnis zur positiven Religion, in Raumers historischem Taschenbuch, 1844 S. 487, 501, 502.

3) A. W. Dieckhoff, Leibniz' Stellung zur Offenbarung, Rektoratsrede, Rostock 1888 p. 17.

4) P. Oischinger, Spekulative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie, Schaffhausen 1853, Bd. I.

5) L. Feuerbach, Sämtliche Werke (5 und 6), Letpzig 1848.

6) J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, Berlin 1840. Bd. II S. 55, 62 u. a.

7) H. Brunnhoffer, Giordano Brunos Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilierten Harmonie von Leibniz, Leipzig 1890.

sophie auf ihren Zusammenhang hin mit der gesamten Weltanschauung des Autors noch nicht untersucht worden. Aus diesem Grunde glaubten wir zu den zahlreichen Leibniz-Abhandlungen eine neue hinzufügen zu dürfen, um unter besonderer Berücksichtigung dieses lange vernachlässigten Teiles der Leibnizschen Philosophie auch hier den Beweis zu erbringen, dass in den Grundbegriffen der gesamten Leibnizschen Philosophie durchaus ein einheitlicher systematischer Zusammenhang besteht.

II. Das philosophische System Leibnizens.

A. Metaphysik, Physik und Ethik.

1) Der Substanzbegriff und die Monadenlehre.

Nachdem die grossen naturwissenschaftlichen Entdekkungen des 16. und 17. Jahrhunderts vor den Augen der Menschen ein neues Bild entrollt und dargetan hatten, dass wenigstens alles körperliche Geschehen sich nach mechanischen Gesetzen vollziehe, hatte sich für die Philosophie das Problem ergeben: Wie lassen sich die Tatsachen der nach mechanischen Gesetzen geordneten Welt der Körper vereinigen mit den Tatsachen der geistigen Welt? Ein natürliches Bedürfnis, die Träger alles Geschehens, sowohl des körperlichen als des geistigen, in Substanzen zu setzen, hatte das Problem zu der Frage zugespitzt:

Was ist das Wesen der Substanz?

Die Entwickelung der Philosophie hatte, ausgehend von Descartes, indem sie hindurchführte durch die monistischen Systeme eines Hobbes und Spinoza und die dualistischen der Schule des Descartes und der Occasionalisten bis zur Erneuerung des epicuraeischen Atomismus durch Gassendi, vergeblich versucht, die Frage nach dem Wesen der Substanz zu beantworten. Die Schwierigkeit lag im Begriffe der Sub-

stanz selbst. Substanz bedeutet das Selbständige, das Beharrende, das zu seinem Sein keines Anderen bedarf, während das Accidenz das ist, was nicht für sich bestehen kann, und einem anderen inhäriert. Zwischen beiden Begriffen findet ein ähnliches Verhältnis statt, wie zwischen dem Ding und seinen Eigenschaften.

Weil die »Eigenschaften«, das Rote, die Härte, die Schwere und dergl., nie für sich allein wahrgenommen werden, sondern immer in Verbindung mit anderen Eigenschaften, so gilt überhaupt jede Eigenschaft als etwas Unselbständiges, was für sich allein keine Existenz haben kann. Weil aber die Dinge sich nicht anders als in blossen Komplexen von Eigenschaften darstellen, so ist man gewohnt, ihnen einen Träger unterzuschieben, an dem alle Eigenschaften inhärieren. Die Rolle dieses Trägers spielt nun der Substanzbegriff. Substanz bedeutet deshalb das Selbständige, das zu seinem Sein keines anderen bedarf, während das Accidenz das ist, was nicht für sich bestehen kann. Es ist aber klar, dass so wenig die Accidenzen ohne die Substanz in der Wahrnehmung bestehen können, ebenso wenig die Substanz ohne jene bestehen kann. Eine klare Definition der Substanz war daher unmöglich. Es konnte nur eine negative Definition für die Substanz gegeben werden, insofern sie nicht in einem anderen ist usw. Denn wenn Descartes und Spinoza die Substanz als das in sich Seiende bezeichnen, so vermag man unter diesem »Insichsein« ebensowenig etwas Positives zu denken. Nur das eine schien aus dem Begriffe der Substanz selbst zu folgen, dass ihr Wesen eine Einwirkung von aussen her nicht zulasse.

Bei der Entwicklung des Substanzproblems und in engem Zusammenhang damit war noch eine zweite Frage in den Vordergrund des philosophischen Denkens getreten: die Frage nach dem Wesen Gottes als einer Substanz par excellence und seinem Verhältnis zur Welt.

Auch für Leibniz, der wie auf allen Gebieten, so auch hier sich zum Ueberbrücken gegensätzlicher Meinungen berufen fühlte, treten beide Probleme nebeneinander. Die beiden Begriffe »Gott und Substanz« bilden das Zentrum seiner Lehre und beeinflussen sich gegenseitig. Leibniz selbst spricht das aus, wenn er sagt[1]): Es heisst die Philosophie heiligen, wenn man ihre Gewässer aus den Quellen der göttlichen Eigenschaften fliessen lässt.

Prüfen wir zunächst den Substanzbegriff bei Leibniz, um zu sehen, wie sich dazu der Gottesbegriff verhält. Bei der Aufstellung seines Substanzbegriffes ging Leibniz von dem Gedanken aus, dass das Prinzip der Substanz alles Geschehen erklären müsse, was die früheren Definitionen dieses Begriffes nicht leisten konnten[2]).

Da er mit seinem Substanzbegriff den Dualismus zwischen der denkenden Substanz (Geist) und der ausgsdehnten Substanz (Körper), der zu dem ewigen Wunder des Occasionalismus geführt hatte, zu überbrücken bestrebt war, suchte er einen anderen Begriff der Substanz, der das Geschehen, die Bewegung, erklären könnte.

Da alles Geschehen die Wirkung einer Kraft ist, setzt Leibniz das Wesen der Substanz in die Kraft und definiert[3]): »Die Substanz ist ein Wesen, welches die Fähigkeit besitzt zu handeln.« Da nun alle Wirklichkeit nur aus wahren Einheiten bestehen kann[4]), unterscheidet Leibniz von den zusammengesetzten Substanzen die einfachen[5]) und nennt diese einfachen, d. h. unteilbaren, immateriellen, also, da der Stoff bis ins Unendliche teilbar ist[6]), unstofflichen und also unausgedehnten Substanzen Monaden[7]).

1) Op. philos. ed. Erdmann, p. 106a (immer cit. Ep.)
2) Nouveau système, 2. E. p. 124b.
3) Principes de la nature etc. 1 E. p. 714a.
4) Syst. n. E. p. 124b.
5) Princ. 1 E. p. 714a.
6) Princ. 3 E. p. 715a.
7) Monadologie 1 E. 705a. Der Ausdruck stammt von Giordano Bruno.

Diese Monaden sind die wahrhaften Atome der Natur und die Elemente der Dinge [1]), aus ihnen muss sich daher alles aufbauen.

Endlich, da die Monaden einfach d. h. ohne Teile sind, können sie (was von der Substanz immer angenommen wurde) einer durch äussere Ursachen herbeigeführten Veränderung nicht unterliegen, können nicht vergehen. Sie sind ursprünglich [2]) und sind ewig wie das Universum.

Leibniz hatte von der früheren Philosophie die Unmöglichkeit der gegenseitigen Einwirkung übernommen [3]). Namentlich ist auf diesem Grunde der ganze Monismus Spinozas aufgebaut.

Diese Kräfte können sich also nicht auf einander richten, sondern die Tätigkeit der Monaden muss auf sich selbst, auf ihr eigenes Innere gerichtet sein. Und dieses Innere ist das Universum [4]). Jede Monade stellt das Universum vor, ist ein Spiegel desselben. Zu dieser Auffassung mögen Leibniz zwei Umstände geführt haben: die Lehre der Renaissance-Philosophie vom Mikrokosmos und anderseits die Immaterialität und Geistigkeit der Monaden, denen er zum Inhalt den Inhalt des menschlichen Geistes, also Vorstellungen gab. Dieser letztere Umstand ist Ursache, dass in den Begriff der Vorstellung des Universums durch die Monaden eine Zweideutigkeit gekommen ist. Sowohl das französische »représenter«, wie das deutsche «vorstellen» bedeutet sowohl «sein, bedeuten, in sich enthalten, sovielsein als,« als auch den Akt des Denkens [5]). Infolge dieser zweiten, für die Monaden ursprüng-

---

Leibniz' Lehre von den Monaden als Substanzen lassen deutlich den Einfluss erkennen, welchen Giordano Bruno, Descartes und Spinoza auf L. ausgeübt haben.

1) Mon. 3 E. 705 a. Ebenso bei Bruno, dessen Monaden (Minima) zwar ausgedehnt sind, aber die wahren Substanzen der Dinge sind.

2) Princ. 2 E. p. 714 a.

3) N. s. 13 E. p., 127 a Monad. 7, E. p. 705 a.

4) Princ. 3 E. p. 714 b und 725.

5) Windelband, Geschichte der Philos. 2, p. 346 A 2.

lich nicht zutreffenden Bedeutung ist mit den Monaden ein Begriff vereinigt worden, der aus der Leibnizschen Psychologie stammt: die verworrenen Vorstellungen, die seit Descartes durch die Philosophie gingen. Diesen Begriff benutzt Leibniz, um die Verschiedenheit der einzelnen Substanzen oder Monaden zu begründen, welche er nach dem principium identitatis indiscernibilium, einer ausserhalb des Monadenbegriffes liegenden, logischen Denkform annehmen musste [1]), denn jede ist von der anderen eigentlicheren dadurch verschieden, dass sie das Universum mehr oder weniger verworren vorstellt oder abspiegelt [2]). Und so ist jede Monade ein lebender Spiegel und mit einer inneren Tätigkeit begabt, die das Universum nach ihrem Gesichtspunkte darstellt [3]).

Worin äussert sich nun die auf ihr eigenes Innere gerichtete Kraft der Substanz? Auch hier spielt die Psychologie mit hinein, was um so näher lag, als die oben angeführte nicht ursprüngliche Bedeutung des Begriffes «vorstellen« die Oberhand gewann [4]).

Und so erklärt Leibniz die Wirkung der Kraft als das Fortgehen einer Vorstellung zur anderen [5]) und benennt die Kraft mit dem spezielleren Namen des Begehrungstriebes [6]), um dieses Fortgehen als ein lediglich von innen heraus stattfindendes noch deutlicher zu bezeichnen.

So sind die Monaden die »Quelle ihrer inneren Handlungen und gleichsam unkörperliche Automaten» [7]). Aber sie sind nicht nur Automaten, nicht nur Quelle ihrer Handlungen, sondern diese Handlungen richten sich auf ein bestimmtes Ziel, das in den Monaden selbst liegt: sie sind auch Ente-

1) Mon. 9, E. p. 705 b.
2) Princ. 3 p. 714 b.
3) Mon. 56, p. 709 b.
4) Mon. 17, E. p. 706 a, 20 E., p. 706 b.
5) Mon. 15, E. p. 706 a.
6) Mon. 15, E. p 706 a. Princ. 2, E. p. 714 a.
7) Mon. 18, p. 706 b.

lechien [1]). Das ist der Sinn des Satzes, dass überall die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht [2]).

So ist also das Wesen der Substanzen Tätigkeit, Kraft. Aber wir hatten oben (p. 5) gesehen, dass die Verschiedenheit der Substanzen auf den verworrenen Vorstellungen beruht, dass die Individualität jeder Substanz in diesen verworrenen Vorstellungen besteht. Es gehört also zum Wesen der Substanzen nicht, dass sie vorstellen, sondern dass sie mehr oder minder verworren vorstellen. Diese Verworrenheit der Vorstellungen jedoch ist ein Gegensatz zur vorstellenden Tätigkeit. Leibniz bezeichnet sie daher als Hemmung der Tätigkeit oder gehemmte Tätigkeit, ein Leiden [3]). Und dieses Leiden, die Passivität, ist der Entelechie ebenso wesentlich wie die Tätigkeit. Die Tätigkeit nennt Leibniz Vollkommenheit, das Leiden die Unvollkommenheit der Monade [4]). Und so hat auch Leibniz im Grunde den Dualismus der früheren Philosophie nur an einen andern Ort verlegt, aber nicht überwunden.

Fassen wir zusammen, was sich als Begriff der Monade ergibt, so ist offenbar, dass dieser Begriff über sich selbst nach verschiedenen Seiten hinausweist. Einmal erklärt uns die Ursprünglichkeit der Monaden noch nicht ihre Existenz, da alles seinen zureichenden Grund haben muss [5]). Ferner wird aus dem Begriff der Monade nicht klar, was denn eigentlich den Inhalt derselben bildet [6]), was durch die Monade vorgestellt wird. Denn wenn die Monaden das Universum darstellen und das Universum wieder sie selbst sind, so geraten wir in einen Zirkel, und wenn Leibniz die Monaden mit um einen Marktplatz gestellten Spiegeln vergleicht, von denen jeder ihn

1) E., p. 709 a.
2) E., p. 187 a.
3) E., p. 187 b.
4) Mon. 49, E. p. 709 a (und öfter).
5) Mon. 31, 32 E. p. 707 b.
6) Windelband, Geschichte der Philosophie p. 346.

anders abspiegelt, so folgt der dargestellte Marktplatz nicht aus der darstellenden Fähigkeit des Spiegels. Auch wird nicht klar, warum denn dieses Universum den Inhalt der Monaden bildet, denn die Ausführung Leibnizens[1]). Von der Einwirkung und Rückwirkung der Körper auf einander kann wegen der Natur der Monaden nur als Gleichnis, nicht als Begründung angesehen werden.

Endlich bedarf das System der Monaden nach einer dritten Seite hin noch der Ergänzung. Da nämlich die Monaden auch als Entelechien das Ziel ihrer Entwicklung in sich selbst tragen[2]), so muss dasselbe doch in sie gelegt worden sein. Auch das folgt aus dem Begriff der Monade nicht.

Sehen wir nun, wie aus diesem Begriff der Monade das Leibnizsche System, wie aus diesen Monaden die Welt der Erscheinungen und ihr Geschehen sich entwickelt.

„Der Körper ist eine Anhäufung von Substanzen" sagt Leibniz[3]). Doch ist hiermit der Gegensatz zwischen Körper und Geist noch nicht beseitigt, und der alte Dualismus bleibt eigentlich fortbestehen, denn die Substanzen sind immateriell und ohne Ausdehnung, die Körper materiell und ausgedehnt. Wie kann aus Unausgedehntem etwas Ausgedehntes entstehen? Woher stammt die Materialität der Körper und ihre Ausgedehntheit?

Diesen Dualismus beseitigt Leibniz durch einen neu aufgestellten Begriff, den der Ausdehnung: Die Ausdehnung ist kein Attribut der Dinge. Da alles in der Welt von den immateriellen Monaden gebildet wurde, war es konsequent, auch die Anhäufungen der Substanzen oder Monaden als immateriell hinzustellen und die räumliche Ausdehnung als Erscheinung zu erklären[4]).

---

1) Princ. 3, E. p. 714 b.
2) Mon. 48, E. p. 709 a.
3) an Arnauld E. p. 107 b.
4) s. weiter.

In der Tat hat Leibniz diesen Weg eingeschlagen: Nouv. ess. IV. 3. Note 4, wo er die intelligible Welt der Substanzen den Erscheinungen der Sinne der materiellen Welt gegenüberstellt [1]).

Den Grund für diese Erscheinungen der Sinne sieht Leibniz eben in jenem zweiten, der Tätigkeit entgegengesetzten Prinzip der Hemmung oder der Passivität und stellt so den Zusammenhang zwischen seiner Metaphysik (d. Monad). und seiner Physik her, oder besser gesagt, er begründet seine Physik auf metaphysischen Prinzipien, in einer Weise allerdings, die deutlich zeigt, dass beide ursprünglich nicht aus derselben Wurzel hervorgegangen sind.

So war zwar in die Leibnizsche Metaphysik die Physik aufgenommen, und so scheinbar die Möglichkeit gewonnen, mit Hilfe dieses Monismus das Geschehen in der Natur zu erklären. Doch ergab sich dabei eine Schwierigkeit, die in dem Wesen der Substanz begründet lag. Leibniz hatte von der früheren Philosophie den Satz übernommen, dass die Substanzen einer gegenseitigen Einwirkung nicht fähig wären. Also entstand die Notwendigkeit, die scheinbare Kausalität der Vorgänge anders zu erklären. Eine Möglichkeit der Erklärung hatten die Occasionalisten mit dem ewigen Wunder des fortwährenden Eingreifens Gottes statuiert.

Leibniz erschien dieser Weg Gottes unwürdig, der dadurch zum deus ex machina herabgedrückt würde [2]). So blieb denn nur übrig anzunehmen, dass die Substanzen so geschaffen seien, dass bei ihnen alles aus ihrem eigenen Schatze entsteht: »durch eine vollkommene Uebereinstimmung von ihrer Seite und doch in vollkommener Uebereinstimmung mit den Aussendingen« [3]).

Diese Theorie der prästabilierten Harmonie folgt, wie

1) cfr. Windelband, p. 478 f., Bd. 1.
2) N. syst. 13 E. p. 127a
3) 1 Syst. n. 14 E. p. 127b.

wir gesehen haben, konsequent aus dem System der Monaden, (wenigstens wenn eine Wechselwirkung für unmöglich gehalten wurde, wozu allerdings für Leibniz bei der Gleichartigkeit des Prinzips seiner Substanzen keine Notwendigkeit vorlag), aber sie teilt auch den Mangel desselben. Wie der Monadenbegriff, so wies auch die prästabilierte Harmonie über sich hinaus. Hier tritt zu der Frage nach dem Grunde die nach dem Zwecke.

Bevor wir aber auf die übrigen Teile des Leibnizschen Systems eingehen, wollen wir die Stellung dieser Leibnizschen Metaphysik in ihrem Verhältnis zum Gottesbegriff ins Auge fassen.

Wir haben gesehen, dass der Begriff der Monade und die daraus abgeleitete Metaphysik nach verschiedenen Richtungen hin einer Ergänzung bedürfen.

Es waren die Fragen offen geblieben a) nach der Ursache aller Realität im weitesten Sinne, also nach der Ursache der Existenz des Seienden sowohl wie seines Wesens, und b) die Frage nach dem Zweck.

Die Antwort auf die beiden Fragen ist dieselbe: Gott. Untersuchen wir zunächst diesen Gottesbegriff, um dann zu prüfen, wie er sich zu dem dargestellten Begriff der Monade und zu dem daraus entwickelten System verhält.

2) Der Gottesbegriff.

»Die Natur bedarf Gottes«, sagt Leibniz[1]). Wir bedürfen für die Existenz der Welt eines zureichenden Grundes, und dieser liegt, wie wir gesehen haben, nicht in der Welt selbst als der geschaffenen, also nicht notwendigen. Er muss in einer notwendigen Substanz liegen[2]), und diese nennen wir Gott[3]). Da Gott zureichender Grund für alles ist, gibt es nur

1) Theod. II 350 E. p. 605 b.
2) De rerum origine radiculi E. p. 147 a.
3) Mon. 38, E. p. 708 a.

einen Gott, und der reicht zu [1]). Da der zureichende Grund nicht innerhalb der Reihe des zu Begründenden liegen kann, ist Gott ausserweltlich [2]). Da aber das Prinzip ein geistiges ist, muss Gott geistig sein [3]).

Aus diesem kosmologischen Beweis erhalten wir das Dasein Gottes nach dem Prinzip des zureichenden Grundes. Gott ist das »ens a se«. Aber wenn wir diesen Begriff des »ens a se« näher ansehen, ergibt sich eine Schwierigkeit [4]), indem durch den Begriff »ens a se« ausgesprochen wird, dass die Wirkung ihre eigene Ursache ist. Jm übrigen haftet diese Schwierigkeit auch den anderen zeitgenössischen Systemen an [5]).

Leibniz beantwortet diese Schwierigkeit mit einem seiner Prinzipien, dass in der Essenz schon eine Neigung, ein Drängen zur Existenz wäre [6]).

Aber diese Schwierigkeit betrifft nur den Widerspruch, der schon in dem Begriffe des ens a se liegt (vergl. oben). Eine andere Schwierigkeit, welche speziell der Philosophie Leibnizens anhaftet, ist die: Wenn Gottes Existenz aus seiner Möglichkeit folgt, und er in diesem Sinn ens a se ist, weshalb folgt dann nicht auch die Existenz der Welt aus ihrer Möglichkeit, weshalb bedarf sie einer Ursache? Die Möglichkeit der Welt trägt denselben Drang zur Existenz in sich wie die Gottes. Das System Spinozas ist von diesem zweiten Widerspruch frei, denn die Welt ist bei Spinoza nicht etwas anderes als Gott.

Worin besteht nun dieser ausserweltliche, geistige, zureichende Grund der Welt? Wir haben gesehen, dass die Sub-

1) Mon. 39, E. p. 708a.

2) E. p. 147a.

3) Theod. II p. 507a.

4) cfr. Glöckner p. 6.

3) vergl. dazu insbesondere J. H. v. Kirchmanns Erläuterungen zu Spinozas Ethik, 1. Teil, Def. 1.

6) De rerum originatione radicali E. p. 147b.

stanz das Reale, die Kraft der die Welt bildenden Monaden war, dass diese Kraft aber gehemmt wurde, dass die Welt eine Mischung aus der Realität und der Hemmung, der Negation, dem Nichts war. Mit dem Nichts aber kann Gott nicht in Verbindung gebracht werden, da sonst aus ihm keine Realität folgen könnte [1]).

Wenn Gott also die Ursache der Welt ist, so muss er die Ursache der Realität sein, und muss nach dem Satze »nihil est in effectu, quod non exstiterit in causa« diese Realität in sich enthalten und zwar ohne Hemmung: So ist Gott absolut vollkommen [2]), die Summe aller Realität [3]) Gott enthält eminenter, was die Monaden virtualiter enthalten, ohne Schranken [4]), also allumfassend [5]) und (metaphys.) notwendig [6]): sens realissimum oder ens a se (Urmonade. Mon. 47 E. 708 b). Verfolgen wir dies weiter: Gott ist die Ursache aller Realität und enthält sie eminenter in sich. Die Realität war aber die Kraft zur Vorstellung, und Gott muss danach also absolute Vorstellung sein, absolute Erkenntnis haben. In der Tat schreibt Leibniz Gott absolute, also nur deutliche Erkenntnis zu [7]) und nennt ihn die intelligentia supramundana [8]) und den Ort der ewigen Wahrheiten [9]) oder die Urmonade d. h. die Substanz, die alle (gehemmte) Realität der geschaffenen Monaden eminenter enthält.

Wir sehen, das würde zum System der Monaden passen, doch diese Fassung des Gottesbegriffs führt nahe an den Pantheismus heran.

---

1) Nouv. ess. IV E. p. 373 b.
2) Mon. 41, E. p. 708 a.
3) Mon. 44.
4) Mon. 40.
5) Mon. 40.
6) ibid. und E p. 147 b.
7) Principes de la nature et de la grase E. 717 a.
8) Nauxem essais IV. 17 p. 400 b.
9) De rer. orig. rad. E. p. 148 b.

Aber hierin musste die Anhänglichkeit Leibnizens an die überkommenen religiösen Anschauungen und das herrschende Dogma von vornherein jeden Pantheismus ausschliessen[1]). Für ihn stand der Begriff eines persönlichen Gottes fest. Daher wird von hier aus der eben entwickelte Gottesbegriff modifiziert. So ist diese intelligentia supramundana nicht als logischer Weltgrund zu fassen[2]), und die Bezeichnung Gottes als Quelle des Seienden[3]) ist in dem Sinne der Erschaffung durch Gott aufzufassen. Die intelligentia supramundana ist nun nicht mehr Gott, sondern nur sein Verstand ist der Ort der Ideen und der ewigen Wahrheiten.

Gott ist also Persönlichkeit. Und wie oben Gott die in den Monaden virtualiter enthaltenen Vollkommenheiten zugesprochen wurden, so werden jetzt die an den Individualitäten der Monaden in Erscheinung tretenden Eigenschaften auf Gott übertragen[5]). Denn die Attribute Gottes begründen die einfachen Begriffe, welche wir von den Dingen haben[6]). Damit muss aber Leibniz über seinen ursprünglichen Gottesbegriff hinausgehen.

Beweisen wir zunächst, dass die drei Kardinaleigenschaften: Weisheit, Macht und Güte für die Persönlichkeit Gottes nicht erforderlich sind. Scheiden wir die Güte als das durch die Weisheit bestimmte Moment aus, so bleibt zunächst die Weisheit Gottes. Schon oben sahen wir, dass sie auch das Wesen Gottes ausmachte, ohne dass wir eine Persönlichkeit Gottes nötig gehabt hätten. Und in der Tat macht ja gar

1) G. G. Gerhardt, Leibniz und Spinoza, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1889, S. 1075—1080. Considération sur la doctrine d'un esprit univers. Erdm. S. 179: «Spinoza a prétendu de montrer qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces demonstrations sont pitoyables ou non — intelligibles.

2) Theodic. II 195 E. p. 564a cfr. p. 571a.

3) à Bayle p. 187b.

4) Monad. 43 E. p 708b. Monad. 46 E. p. 708b.

5) Glöckner p. 13, 15.

6) p. 452b.

nicht das Vorstellen — und die Weisheit Gottes ist das vollkommene Vorstellen (cfr. oben) — die Individualität aus, sondern die Hemmung und die daraus entstehenden verworrenen Vorstellungen, die als Triebe in die Erscheinung treten. In der Weisheit kann sich Gottes Persönlichkeit also nicht zeigen. Etwa in der Macht? Auch nicht. Denn von eigentlicher Macht kann Leibniz bei seinem Begriff der Monade nicht sprechen; da ja die Kraft lediglich im Vorstellen besteht. Wenn er es doch tut, so ist dies für seinen Begriff der Monade von keiner grossen Bedeutung.

Aber bei anderen Eigenschaften, die die Individualität Gottes ausmachen wollen, zeigen sich die Schwierigkeiten deutlicher.

Wie die Monaden Ausdehnung besitzen, so wird auch von Gott behauptet, dass er eminente Ausdehnung besitze[1]).

Glöckner[2]) zeigt den Widerspruch oder mindestens die Unklarheit, deren sich Leibniz mit dem Begriff der eminenten Ausdehnung Gottes schuldig macht. Wie der Begriff der Ausgedehntheit Gottes aber aufgefasst werden mag, jedenfalls kann er nicht die Ausdehnung der Monaden begründen, denn diese beruht auf der Hemmung der Tätigkeit, also der Gott entgegengesetzten Negation, und ist letzten Grundes zwar ein phänomenon bene fundatum, aber doch phänomenon[3]).

Wenn aber Gott doch Persönlichkeit ist, so dürfen wir nicht sagen, dass dieser Begriff der Persönlichkeit erst in den aus der Monadenlehre entwickelten Gottesbegriff hineingetragen worden wäre und diesen verändert hätte. Es wäre im Gegenteil richtiger, das Verhältnis umzudrehen und zu sagen: Der Begriff des persönlichen Gottes, der für Leibniz von Anfang an feststand, ist später dem philosophischen System

1) z. B. a Clarke 4, 8 E. p. 756a.

2) pag. 13.

3) à Basnage E. p. 153b. à des Bosses E. p. 462b.

Leibnizens eingegliedert worden, wie wir gesehen haben, nicht ohne dass sich Schwierigkeiten ergaben.

Es wird sich zeigen, dass der Persönlichkeitsbegriff noch weitere Schwierigkeiten bereitet: in dem Verhältnis Gottes zur Welt, das wir jetzt weiter verfolgen wollen.

Gott ist die Ursache der Welt. Wie wir oben gesehen haben, ist dies aus der Monadenlehre heraus zunächst im pantheistischen Sinne aufzufassen. Darauf weist die Bezeichnung Gottes als Quelle hin, die wir des öfteren antreffen [1]). Ferner bezeichnet Leibniz selbst den Akt der Schöpfung als einen Hervorgang, eine Emanation aus Gott, auch Fulguration [2]). Aber der Begriff Gottes als eines persönlichen Wesens forderte eine andere Fassung. Gott konnte nicht allein die intelligentia supramundana sein, aus der die beschränkten oder gehemmten Intelligenzen emanieren. Er muss der Schöpfer der Welt sein, der diese Welt infolge eines Willensentschlusses erschaffen hat. Diesen Begriff finden wir dann auch bei Leibniz vorherrschend [3]). Gott wird neben seiner Allweisheit, Wille und Macht zugeschrieben, die Welt zu erschaffen. Prüfen wir diese Ansicht mit Rücksicht auf die Leibnizsche Lehre.

Die Möglichkeit der Erschaffung der Monaden durch einen persönlichen Gott ist zuzugeben und denkbar. Das muss gegen Glöckner bemerkt werden, der darin eine Durchbrechung des Leibnizschen Systems sieht [1]). Glöckner stützt sich einerseits auf die Bezeichnung Gottes als Urmonade [4]), andererseits auf die Unmöglichkeit der Einwirkung auf die Substanzen und argumentiert so: Da Gott eine Monade ist, kann er nicht auf andere wirken, andererseits sind die Monaden einer Einwirkung seitens Gottes unzugänglich.

---

1) Mon. 43 E. p. 708 a b und öfter.
2) z. B. Monad. 47 E. p. 708 b.
3) à. Clarke 5, 77. E. p. 773 a. Théodic. II 374, E. p. 613 a.
4) p. 55—56.
4a) Mon. 47, E. p. 708 b.

Aber die Bezeichnung Gottes als vollkommene Monade ist nur ein Bild, welches besagen soll, dass Gott alle Vollkommenheiten der Monaden enthält ohne ihre Einschränkung, dass also andererseits die Monaden, wenn sie ohne Einschränkung wären (was allerdings unmöglich ist), gleich Gott sein würden, was Leibniz ausdrücklich sagt[1]). Der Widerspruch im Begriffe Gottes, der nach Glöckner eine Erschaffung der Monaden durch Gott hindern soll, ist nur der, der eben im Begriffe des persönlichen Gottes liegt und oben dargelegt worden ist. Andererseits soll die Natur der Monade eine Erschaffung verbieten, da die Monade aller Einwirkung unzugänglich ist. Aber Leibniz versteht unter »Einwirkung« den »influxus physikus«, also die Hervorrufung einer Veränderung des schon Existierenden durch etwas Gleichartiges. Eine Erschaffung der noch nicht existierenden Monaden ist also keine Einwirkung auf dieselben im Sinne einer Beeinflussung, d. h. Veränderung; »denn dadurch, dass etwas in die Existenz erhoben wird, tritt eine Aenderung der Essenz nicht ein«[2]).

Wir müssen also die Möglichkeit der Erschaffung der Monaden oder der Welt durch Gott zugeben. Worin besteht nun die Erschaffung? Gott gibt den Monaden ihre Existenz und zugleich ihren Inhalt, ihre Essenz. Dies ist der Sinn des Satzes, dass Gott die Quelle der Vollkommenheiten ist[3]). Und da das Wirkliche eben diese Vollkommenheiten sind, so ist Gott überhaupt die Quelle von allem[4]). Und dieser Inhalt der Monaden ist zugleich der Inhalt Gottes, die Monaden sind Gott in der Beschränkung[5]). Hierbei muss nun allerdings die Frage aufgeworfen werden: Woher stammt diese

1) à Bayle E. p. 187 b.
2) E. p. 99 b Anm.
3) Mon 42 E. p. 708 a.
4) à Bayle E. p. 187 b.
5) ibid.

Beschränkung, oder vielmehr, da diese Beschränkung oder Hemmung Negation ist, weshalb hat Gott diese Negation zugelassen? Aber bevor wir darauf eingehen, ist noch eine andere Bemerkung zu machen. Die Möglichkeit der Erschaffung der Welt oder der Monaden musste, wie wir sehen, zugegeben werden. Aber nach Leibniz sollen die Monaden nicht nur von Gott erschaffen worden sein, sondern auch in beständiger Abhängigkeit von Gott, unter beständiger Einwirkung Gottes stehen [1]).

Hierbei gerät Leibniz in Widerspruch mit seiner Monadenlehre. Denn es ist nicht einzusehen, wie die einer Einwirkung unzugänglichen Monaden nach ihrer Erschaffung noch beständig unter dem Einflusse Gottes stehen sollen. Offenbar ist auch diese Ansicht Leibnizens von der beständigen Einwirkung Gottes auf die Welt aus der Furcht vor dem Pantheismus geflossen. Leibniz brauchte einen persönlichen Gott, und diese Persönlichkeit musste sich betätigen, oder aber: wir müssen die Abhängigkeit nicht in dem Sinne eines »influxus« auffassen, Gottes Einwirkung als die des Grundes ansehen und Gott zugleich nicht als Persönlichkeit, sondern als die Region der ewigen Wahrheiten, als die intelligentia supramunda schlechthin. Denn allerdings sind die Monaden insofern beständig unter der Abhängigkeit Gottes, als nichts geschehen kann, was mit diesen ewigen Wahrheiten in Widerspruch treten könnte. Diese Erklärung der beständigen Abhängigkeit von Gott wäre möglich, aber wir würden uns damit dem Pantheismus nähern. Diese Erklärung müssen wir aber als für Leibnizens Denken und Absicht nicht zutreffend zurückweisen. Gleichwohl ist die Verwandtschaft mit dem oben entwickelten, dem Pantheismus sich nähernden Gottesbegriff nicht zu verkennen.

Gehen wir nun auf jene Frage ein, deren Beantwortung

1) Monad. 47 E. p. 708 b. De rer. origin. radic. E. p. 148 b. Théod. II 385 E. p. 615 b.

oben notwendig wurde: Weshalb lässt Gott die Negation zu? Es ist die Frage nach der Freiheit Gottes, die uns hier entgegentritt.

Die Leibniz'sche Auffassung mögen folgende, seinen Schriften entnommene Zitate bekunden:

Gott ist durch nichts ausser ihm bestimmt [1]), er wird ein herrschender [2]) genannt, er handelt aus Wahl [3]).

Dazu stimmt denn auch, dass Gott reine Handlung zugeschrieben wurde [4]). Die Tätigkeit Gottes wird ausdrücklich als eine freiwillige bezeichnet [5]). Sonach scheint Gott in seinem Handeln tatsächlich völlig frei zu sein.

Aber der Begriff der Freiheit Gottes hängt mit dem Begriff der ewigen Wahrheiten unmittelbar zusammen. Ist Gott absolut frei, so ist er von irgend welchen »ewigen Wahrheiten« unabhängig, und umgekehrt ist nur das wahr, was Gott als wahr statuiert hat. Dieser Ansicht war auch Descartes, und sein Streit über dieses Thema mit Hobbes, ist bekannt. Leibniz, der die ewigen Wahrheiten zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte [6]), konnte also der Ansicht Descartes' nicht beistimmen.

Aber hiermit ist die Freiheit Gottes gefährdet. Auch finden wir andere Stellen, die den oben angeführten zu widersprechen scheinen. Gott handelt aus moralischer Notwendigkeit [7]). Es wird ausdrücklich geleugnet, dass Gott ein unbeschränkter Herrscher wäre. Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen? Gott hat bei seinem Handeln eine gewisse Richtschnur. Es sind dies die ewigen Wahrheiten. An diese Wahrheiten ist Gott in seinem Handeln gebunden, und das macht

1) à Clarke 4, 20 E. p. 756 f.
2) De rer. orig. rad. E. p. 147 a.
3) à Clarke 5, 77 p. 773 a.
4) an Wagner E. p. 466 b.
5) p. 615 b.
6) s. dazu Cassirer, B. II.
7) Theod. II 374 p. 613 a.

seine Weisheit usw. Der Verstand Gottes hat vor seinem Willen die Priorität. Letztere ist vom ersteren abhängig und daher nicht frei.

Aber die Vorherrschaft der ewigen Wahrheiten war für Leibnizens System notwendig, um daraus die Unvollkommenheit der Welt zu erklären und das sogenannte metaphysische Uebel zu begründen [1]). Denn zu diesen ewigen Wahrheiten gehört auch der Satz vom Widerspruch [2]), aus dem hervorgeht, dass nur so viel Vollkommenheit existieren kann, wie sich miteinander verträgt.

Es wird weiter nachgewiesen, dass hier kein Widerspruch vorliegt und dass in Leibnizens Auffassung der Verstand Gottes von seinem Willen nicht determiniert ist. Die unbeschränkte Freiheit Gottes ist nur in Bezug auf seine Stellung in der Welt aufzufassen, nicht aber im Sinne einer willkürlichen Setzung der Wahrheit selbst, wie etwa bei Descartes. Nach letzterem ist die Summe der Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten, weil Gott es gewollt hat, nach Leibniz nicht. Vgl. dazu weiter unten den Brief an Philippi, wo L. sich über seine Ansicht ausführlich auslässt und die Lehre Descartes' von dem Prävalieren des Willens erschöpfend bekämpft. »Es scheint«, bemerkt Cassirer in Bezug auf diese Streitfrage, »gerade die Erkenntnis dieses Mangels des Descartischen Systems ein bei der Bildung der Leibnizschen Philosophie wesentlich mitwirkendes Motiv gewesen zu sein« (s. Hauptschriften I p. 148).

Eine andere Schwierigkeit liegt in dem Verhältnis von Vorstellung und Willen, von Macht, Weisheit und Güte Gottes.

Nach Leibniz hat Gott neben der geschaffenen Welt auch die Ideen der unendlich vielen möglichen Welten ge-

1) Brief an Philippiin Gerhardt, die phil. Schriften von G. W. Leibniz, 1878, Bd. 4 p. 284 f.

2) E. p. 707 b.

habt. Gott ist allmächtig, allwissend, allgütig, allgerecht. Aus den höchsten Vollkommenheiten folgt, dass er bei der Erschaffung des Universums das möglichste Beste gewählt hat, wo die grösste Mannigfaltigkeit mit der grössten Ordnung vereint ist. Er hat das zweckmässigste Terrain, den zweckmässigsten Ort und Zeit gewählt, ebenso die grössten Wirkungen auf den einfachsten Wegen hervorgebracht, und die grösste Macht, die grössten Kenntnisse, das grösste Glück und die grösste Güte den Geschöpfen, soweit das Universum es gestattete, verliehen. Denn da die Möglichkeiten in dem Verstande Gottes im Verhältnis zu ihrer Vollkommenheit nach dem Dasein verlangten, so muss die wirkliche Welt, als das Ergebnis dieser Verlangen, die möglichst vollkommenste sein. Ohne das könnte man keinen Grund angeben, weshalb die Dinge gerade so gemacht worden sind und nicht anders[1]).

Gott musste also die beste Welt schaffen, weil die Schöpfung einer anderen

1. nicht mit Gottes Güte[2])
2. nicht mit Gottes Weisheit[3])
3. nicht mit Gottes Macht[4])

übereinstimmen.

Ist aber nicht auch damit der Wille Gottes determiniert? Im Sinne Leibnizens würde sich darauf folgendes sagen lassen. Offenbar liege hier die Wahl unter den möglichen Welten frei. Gott hätte auch eine andere Welt wählen können. Diese bestimmte zu wählen, lag für ihn kein äusserer

1) Principes de la nature et de la grâce § 10.

2) Theod. II, 117 p. 534 b. Ce serait borner l'exercice de la bonté de Dieu (si Dieu ne faisait le meilleur, qui soit possible) ce qui serait bornersa bonté elle mème, si elle ne l'y portait pas, s'il manquait de bonne volonté.

3) Ibidem I. 8 p. 506 a La suprême sagesse jointe a une bonté qui n' est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre de mal est une espèce de bien; de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle a un bien plus grand: et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen demieux faire.

4) ibid. II. 117, p. 534 b.

Zwang vor, sein Wille ist frei, weil er sich in seiner Allgüte selbst diesen Zweck gesetzt hat[1]). Willkür ist nicht Freiheit. Frei ist der durch die Vernunft geregelte Wille.

»Die wirkende Ursache«, sagt Leibniz, »ist verstandesbegabt, da sie einen Willen hat und demgemäss zum Guten strebt«[2]).

Man wird aber doch zugeben müssen, dass die göttliche Freiheit in der Wahl sehr beschränkt ist, wenn auch der Wille indeterminiert ist. Sie wäre nach der Bemerkung Stöckles beschränkter als die menschliche: »Es wäre für Gott nur mehr die Wahl zwischen Schöpfung und Nichtschöpfung, eine Wahl zwischen verschiedenen Welten wäre ausgeschlossen. Und doch schweben seinem Geist eine unendliche Menge von möglichen Welten vor.«

Ebenso verhält es sich mit der Macht.

»Sie kann nicht mehr als Allmacht gedacht werden, denn der Begriff der Allmacht schliesst in sich, dass Gott alles, was innerlich möglich ist, hervorbringen könne, und dass seine schaffende Wirksamkeit unerschöpflich sei. Hier aber wäre die schaffende Wirksamkeit Gottes auf eine Welt beschränkt, mit der Hervorbringung dieser wäre sie ein für allemal erschöpft, was der vollständigste Spinozismus wäre«[3]). Der Leibnizsche Optimismus streitet also mit der göttlichen Allmacht, wie er in Widerspruch zum Begriff Gottes als vollkommenstes Wesen steht.

Gewisse Schwierigkeiten liegen auch in der Bezeichnung

---

1) Das Prävalieren des Verstandes über den Willen ist in der Philosophie jener Zeit charakteristisch.

2) Brief an Philippiin Gerhardt II, p. 284 f.

3) S. Spinoza, Ethik, 1. Teil, Lehrsatz 16 und Anm. zu Lehrsatz 17, wo es heisst: «Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Daseinsweisen (d. h. Alles was der unendliche Verstand fassen kann) erfolgen, und wo die Ansicht von der Möglichkeit anderer Welten bekämpft und durchgeführt wird, dass zu Gottes Wesen weder Verstand noch Wille gehört.

Gottes als Ort oder Quelle der Wahrheiten, in welcher Bezeichnung man übereinstimmend eine Annäherung an den Pantheismus gesehen hat, oder, wie sich Feuerbach[1]) ausdrückt, Gott ist nach Leibniz »nur eine Repräsentation der Natur, nur das personifizierte, vermenschlichte, vergötterte Weltall«, wozu man freilich hinzufügen muss, dass Gott auch alle anderen möglichen Welten repräsentiert. Auf diese Weise erscheinen aber dieselben Realitäten, wie Glöckner[2]) mit Recht betont, zwei resp. dreimal: (1. in ihrer Totalität und Einheit in Gott, 2. vereinzelt in den Weltdingen, 3. in der Region der Ideen) als reale Möglichkeiten, als mögliche Dinge, die durch Gottes Willen wirklich werden. »Die Frage nach dem Werte dieser Verdoppelung oder Verdreifachung liegt nahe genug. Besteht ein solches Verhältnis wie das dargelegte, zwischen Gott und den Weltdingen, warum sollten dann die letzteren ihrem Sein nach von der Substanz Gottes noch unterschieden werden und nicht vielmehr Modifikationen derselben Substanz sein? Man müsste hier zum wenigsten dem Pantheismus den Vorzug grösserer Einfachheit zusprechen, dem die Realitäten in den Weltdingen eben die göttlichen Realitäten selbst sind, so dass der Unterschied von Gott und Welt nur in den verschiedenen Anschauungen besteht, je nachdem man die Realitäten natürlich zerstreut (die Welt) oder in einheitlicher Totalität (Gott) anschaut«[3]). Man braucht nicht so weit zu gehen, wie Glöckner es hier tut. Das eine ist aber ersichtlich, Gott ist für die Welt ziemlich überflüssig, nachdem er sie geschaffen, der Zusammenhang ist gewahrt durch die der Harmonie entsprechende Hemmung, die bei Leibniz ja etwas »Positives« ist.

Zu den schon angedeuteten Schwierigkeiten treten noch

1) Feuerbach, p. 236. Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnizschen Philosophie Bd. V Lips. 1848.

2) Glöckner a. a. O. p. 16.

3) Glöckner p. 16.

eine Reihe anderer. So ist der Begriff der Allgegenwart Gottes bei dem doch mehr logischen Verhältnis der Ueber- und Unterordnung der Monaden sehr zweideutig. Glöckner hat die Schwierigkeiten ausführlich gezeigt.

3) Die Physik.

Im vorangegangenen Teil sind die Schwierigkeiten aufgezeigt, die sich aus der Fassung Gottes als Persönlichkeit behufs Erklärung der Existenz der Monaden ergaben. Das Resultat war, dass sich diese Annahme nicht rein durchführen liess, und dass pantheistische Färbungen des Gottesbegriffes unvermeidlich waren. Dieselben Schwierigkeiten werden wir antreffen, wenn wir die Essenz der Monaden, d. h. ihr Wesen betrachten. Der Begriff Gottes als Persönlichkeit stand, wie wir oben bemerkt und wie auch Hoffmann[1]) gezeigt hat, für Leibniz von vorneherein fest. Durch die Entwicklung der modernen Wissenschaft war er aber in Frage gestellt. Die historische Bewegung ist bekannt. Man suchte den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen durch die Lehre von den zwiefachen Wahrheiten künstlich zu überbrücken[2]). Auch Cartesius ist von dieser Tendenz nicht freizusprechen. Es lag hier für die religiösen Anschauungen eine grosse Gefahr. Wenn auch im allgemeinen durch den protestantischen und katholischen Scholasticismus, der die religiösen Anschauungen für die Schulen festgelegt hatte[3]), die Gefahr für »die Menge fern gehalten wurde«, so konnte doch ein Mann von der mathematischen und physikalischen Bildung wie Leibniz sich dieser »aristokratischen« Bildungsrichtung nicht verschliessen. Von beiden Seiten beeinflusst und bemüht, beide

1) Dr. phil. Heinrich Hoffmann: Die Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer historischen Stellung p. 36.

2) Vergl. bes.: Über die wahre Methode in der Philosophie und Theologie E. p. 109 ff.

3) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts.

Tendenzen in Einklang zu bringen, musste er die Lage der Religion viel weniger wegen der Kritik einzelner Dogmen als wegen der mit dem Namen Hobbes und Descartes verknüpften mechanischen Naturerklärung für gefährdet halten. Ist diese der Weisheit Schluss, gibt es keine Zwecke, so ist der Gottesbegriff zerstört, dann ist folgerecht, wie Hoffmann[1]) mit Recht betont, »jedes subjektive religiöse Empfinden unmöglich«. Wenn alles mögliche geschieht, dann ist jedes Prinzip der Weisheit und Schönheit aufgehoben (G. IV 314), dann hat Spinoza Recht, wenn er Gerechtigkeit, Güte und Ordnung als subjektive Einbildungen hinstellt (G. IV 283), dann sind wir eingeschlossen in einen blinden Wirbel des Geschehens, der uns keinen Grund zu freudiger Hoffnung lässt (G. IV 299 S).

Durch die Lehre von der zwiefachen Wahrheit ist dem nicht abzuhelfen. Leibniz bezeichnet sie bei Descartes als Heuchelei.

Die substanziellen Formen der Scholastik hatten den mechanischen Erklärungen gegenüber keine Kraft: Je demeure d' accord, que la considération de ces formes sert rien dans le détail de la physique et ne doit point estre employée à l'explication des phénomènes en particuliers (G. IV 434).

Er betont gegen die Aristoteliker: Omnia in natura fieri mechanice, id a me habetur pro demonstrato nec quemquam prudentium dubitare arbitror, quin formarum ac faculatum inutilis sit ad rerum rationes reddendas apparatus (G. I 186), und er sagt von Galilei und Descartes: On ne peut que louer le dessin de ces auteurs d' expliquer mécaniqement les phénomènes particuliers de la nature et de s'y opposer c'est se faire tort (G. IV 343 f.).

Er erkennt die mechanischen Erklärungen allerdings nur pour les phénomènes particuliers an. Durch sein System der Monaden wird diese Erscheinungswelt als ein Teilgebiet

1) Hoffmann a. a. O. p. 36.

erkannt, und dadurch glaubt er dem Materialismus und Pantheismus zu entgehen. Jene hätten Recht, »wenn es keine Monaden gäbe« [1]).

Leibnizens Monadenlehre will also die Existenz Gottes, die Annahme von Zwecken mit der mechanischen Naturerklärung aussöhnen. Sie konnte das aber nur dadurch, dass der Begriff ber Substanz bei den Monaden eine Einschränkung erlitt und der Gottes erweitert wurde.

Durch seine Monadenlehre glaubt er dem Pantheismus zu entgehen und dem Mechanismus die ihm gebührende Stellung anzuweisen. So sehr glaubt er, die materialistische Gefahr für die Religion überwunden zu haben, dass er das Studium der Physik als beste Hinleitung zu Gott empfahl [2]).

Das erstere ist an sich einleuchtend. Gibt es überall in der Welt nur selbständige Monaden, die die ihnen eigentümliche Tätigkeit ausüben, unbeschadet den Vorgängen im Universum, dann ist in der Tat der Pantheismus ausgeschlossen, der in den Leibnizschen Monaden nur Momente oder Modifikationen der einen Substanz geschen hätte. Durch das Prinzip der Individuation ist der Pantheismus unmöglich [3]). Und Leibniz hatte ja seine Monaden so pointiert zu Substanzen gemacht, um die Persönlichkeit Gottes halten zu können.

So lange es sich nun für Leibniz nur um die Persönlichkeit Gottes handelte, konnte der Begriff der Monaden so gefasst bleiben, aber damit war die zweite Seite, die Frage nach dem gesetzmässigen Zusammenhang nicht gelöst. Dass die Monaden in ihren allmählichen Abstufungen in eine persönliche Spitze auslaufen mussten, das ist leicht er-

1) Ausführlich ist dieses erkenntnistheoretische Problem von Cassirer behandelt. S. Die Erkenntniskritik, B. II, Abschnitt über Leibniz.

2) Confer Hoffmann.

3) Harms, Geschichte der Psychologie I 265. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie p. 35.

sichtlich, aber Leibniz hatte sein pluralistisches System überspannt und zwar in dem Masse, dass gerade an seinem Gottesbegriff er gegen sein Prinzip handeln musste. Wollte er den Zusammenhang, den er bei den Monaden aufgab, berücksichtigen und nicht zu einem Akosmismus kommen, so musste er seinen Gottesbegriff universalistisch ergänzen, und das bringt ihn dem Pantheismus nahe. Denn beide Tendenzen sind an sich einseitige Gegensätze, die Seiten der Wirklichkeit ausdrücken. Wie im Universalismus das Individuelle seinen Wert verliert, so kann ein individualistisches System wie das des Leibniz das Universum aus sich nicht erklären, denn das einigende Band, die kausale Verknüpfung der individuellen Seite, hatte er abgewiesen. So blieb ihm nichts anderes übrig, als seine eigene Einseitigkeit durch die andere zu ergänzen.

Die Monaden haben Kraft, aber nur soviel Kraft, als der Harmonie des Weltganzen entspricht. Actus purus kommt nur der Urmonade, Gott zu. Bei den geschaffenen Monaden ist die Kraft in kontinuierlichen Abstufungen gehemmt. Findet somit zwischen ihnen auch keine Wechselwirkung statt, so ist ihr Zusammenhang doch dadurch gewahrt, dass jede von ihnen von den andern mittelbar bestimmt wird, »weil es durch die Möglichkeit ihres Zusammenseins, durch die Idee der Welt, so wie diese in dem schöpferischen göttlichen Verstande lebte, gefordert war, dass nur die Entwicklungsstufe und Richtung ihrer Vorstellungstätigkeit in ihr angelegt werden konnte, welche sich mit der Vollkommenheit des Ganzen, mit der Natur und Entwicklung aller anderen Wesen vertrug«[1]). (Auch Descartes hat in den Responsionen genau dieselbe Erklärung gegeben.) Der Begriff der Hemmung der passiven Kraft ist von Leibniz also wesentlich deshalb eingeführt, um die Physik zu begrün-

1) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz p. 98. (2. Aufl. München 1875.)

den. Durfte er ihn denn einführen? Die Behauptung, dass Gott den geschaffenen Substanzen nicht alle Vollkommenheiten zuerteilen kann, weil sie dann selbst Gott wären und die Natur sich nicht wiederholt, mag immerhin für Leibniz Beweiskraft gehabt haben, da bei ihm die Singularität der Individuen mit der Singularität der Begriffe zusammenfiel. Aber für das vorliegende Beweisthema hat er keine Beweiskraft. Leibniz führte ihn ein, weil er ihn brauchte, weil ohne ihn die Welt kein Kosmos wäre. Das gelegentliche Eingreifen Gottes war nicht haltbar. »Man muss also annehmen, dass Gott gleich anfänglich die Seele und jede andere wirkliche Einheit in der Weise geschaffen hat, dass bei ihr alles aus ihrem eigenen Grunde durch eine vollkommene Selbstbestimmung in Bezug auf sie selbst entsteht, und dass dies dennoch mit einer vollkommenen Uebereinstimmung in Bezug auf die Dinge ausser uns geschieht« [1]). Hierin liegt eine sehr wesentliche Einschränkung der Selbständigkeit der Monaden, die erst hineinkam, als die Monadenlehre im wesentlichen fertig stand. Und nur durch diese vis passiva war die Harmonie möglich [2]). Hatte es aber dann noch Zweck, die Scheinselbständigkeit der einzelnen Monaden aufrecht zu erhalten, war es nicht einfacher, sie als Bestimmungen der einen Substanz zu fassen? Damit freilich hätte sich Leibniz nur zur entgegengesetzten Einseitigkeit bekannt. Dass Leibniz diese Hemmung als eine vis passiva bezeichnet, ist, wie Zeller [3]) mit Recht betont, nicht konsequent.

Betrachten wir das Wesen der Monaden unter diesem Gesichtspunkt genauer, um das Verhältnis zu Gott zu bestimmen. Die Monaden sind zunächst die wahren Wesen der Natur. Denn Mechanismus ist nicht die letzte Wahrheit; das Zusammengesetzte muss aus einfachen Teilen bestehen.

1) N. S d. r. n. etc. (E. p. 124 ff.) Absch. 14.
2) a. a. O. Absch. 12.
3) Zeller a. a. O. p. 97.

Es ist aber der mathematischen Teilung nicht möglich, zu einfachen Teilen zu gelangen, sie bleibt immer beim Ausgedehnten stehen. Die Wirklichkeit kann daher nur metaphysisch konstruiert werden. Also sind die Monaden — metaphysische Punkte — die Träger der Wirklichkeit. Ferner haben wir gesehen, dass nur mit Hilfe der vis passiva die Wirklichkeit konstruiert werden kann, sie ist materies prima, deren verworrene Vorstellung die materies sekunda — das was wir eigentlich Materie nennen — darstellt. Dementsprechend sind die Monaden nicht vollkommen, d. h. nur tätig, sondern auch leidend, d. h. sie haben neben der vis activa eine vis passiva. Diese zwei Seiten kehren beständig in der Monadenlehre als für die Monaden wesentlich wieder. Ihnen entsprechen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre notwendige und zufällige Wahrheiten, in der Psychologie deutliches und verworrenes, begriffliches und sinnliches Vorstellen, in der Ethik Vollkommenheit und Unvollkommenheit.

In diesem Verhältnis liegt für Leibniz zweierlei begründet[1]). Erstens ist dadurch die Möglichkeit gegeben, die Selbständigkeit der Monaden mit dem Zusammenhang in der Welt zu wahren, denn das Leiden galt ihm ja auch als eine vis passiva. Sie erhalten damit auch eine gewisse Selbständigkeit ihrem Schöpfer und Erhalter Gott gegenüber. Eine Wahrheit ist wahr, nicht weil Gott es so festgestellt hat; eine Monade übt diese oder jene Tätigkeit aus, nicht weil Gott es will. Die Wahrheit geht dem Willen Gottes voraus, und das Sein ist nur möglich in Beziehung auf die bestmögliche Welt. Die Wahrheit besteht an sich, und die Tätigkeit einer Monade folgt aus ihrer Natur, aus dem Masse der Vollkom-

1) Ich erinnere an die Stelle im N. E. So hängt es in der Ordnung der Natur nicht von Gottes Willkür ab, den Substanzen diese oder jene Beschaffenheiten beliebig zu verleihen, und er wird ihnen niemals andere verleihen, als ihnen natürlich sind. In der Übersetzung von Schaarschmidt (Kirchmann Bibliothek) p. 29.

menheit, das ihr verliehen ist. Leibniz ist Gegner der Anschauung von den Gelegenheitsursachen, die ein beständiges Eingreifen und Nachbessern des Ablaufs der Natur durch Gott voraussetzen.

Nachdem einmal Gottes Weisheit die als bestmöglich erkannte Welt gewollt hat, verläuft sie nach immanenten Gesetzen. Damit ist die Zuneigung Leibnizens zum Deismus begründet[1]), der freilich erst am Ende und nach Ablauf seines Lebens zur Blüte kam. Hierin liegt auch die Unvergänglichkeit der Monaden, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, begründet.

Zweitens konnte durch diese vis passiva allein die Harmonie verständlich werden, wie oben angedeutet, und wie im folgenden im einzelnen gezeigt werden soll. Sie bildet aber auch den Beweis für das Dasein Gottes. Einmal nämlich ist es unmöglich, den Zusammenhang der Natur zu erklären, wenn Gott die Monaden nicht so eingerichtet hätte, dass ihre selbständige Tätigkeit nach dem Prinzip der prästabilierten Harmonie verläuft. Dann aber verlangt die Vernunft in Gott die harmonische Spitze der kontinuierlichen Abstufungen zwischen den Monaden und dem Nichts zu sehen, »das etwas mehr als Null ist.«

4) Die Erkenntnislehre.

Der Gegensatz der vis activa und der vis passiva bestimmt Leibnizens Erkenntnislehre. Durch den Einfluss, den die Mathematik auf ihn ausübt, Rationalist, beeinflusst nach dieser Richtung von der Scholastik und den Cartesianern, kann er sich doch der Tatsache der Erfahrung nicht verschliessen. Zwar ist er der Meinung, dass eine allgemeine und notwendige Erkenntnis an sich wohl möglich ist. Gott hat ja eine solche, und er ist imstande, die Gesamtheit der Dinge in ihrem Detail zu erfassen. Aber die unvollkommenen

1) Wie auch Hoffmann a. a. O. betont.

Monaden, die nur eine gehemmte Tätigkeit ausüben, im vorliegenden Falle die menschlichen Seelen, können nur weniges diskursiv erfassen. Wir sind zu drei Viertel an die Sinne gebunden. Zwar angeboren sind alle Fähigkeiten der Seele. Damit ist aber nicht, wie Locke verlangt, gesagt, dass wir uns auch ihrer bewusst sind. Die Seele spiegelt ja das Unendliche wieder, aber sie kann es nicht auf einmal vorstellen, und sie weiss deutlich vom Unendlichen, nur, dass es existiert. So haben wir kein Bewusstsein von dem Schall jeder einzelnen Welle und nehmen doch das Brausen des Meeres wahr. Auf diesen unmerklichen unbewussten Vorstellungen (»petites perceptions«) beruht also die Möglichkeit einer objektiv gültigen Erkenntnis, welche darin besteht, dass jede im Geiste fertig liegende unbewusste Vorstellung dann zur bewussten wird, wenn der entsprechende objektive Vorgang eintritt, den sie also abspiegelt, ohne doch von ihm direkt hervorgerufen zu werden. In den unbewussten Vorstellungen ist also eine universelle Erkenntnis in potentia enthalten, und geht die Gegenwart mit der Zukunft schwanger [1]).

Was aber Leibniz Locke besonders entgegenhält ist, dass dieser die zwei verschiedenen Arten der Erkenntnis nicht auseinander hält.

Die Wahrheiten, mit welchen sich die Wissenschaften befassen, sind doppelter Art, es sind entweder ewige oder zufällige Wahrheiten.

Die ewigen Wahrheiten scheidet Leibniz noch nicht wie Kant in analytische und synthetische, sie sind für ihn sämtlich identische und stehen unter dem Satze des Widerspruchs. Sie sind wesentlich analytischer Natur und drücken aus, dass einem Begriff das in ihm Liegende zukommt. Sie

1) Beweisstellen sind sehr zahlreich. Ich bemerke, dass eine ausführliche Darstellung der Erkenntnistheorie nicht meine Aufgabe ist. Es muss genügen, die Notwendigkeit des Begriffs der Hemmung, wie oben angeführt, aufzuzeigen.

sind wie auch die Mathematik nur hypothetisch, sie drücken an und für sich nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit aus. Worauf beruht die Wahrheit dieser Sätze, wie kommt es, dass sie nicht ein blosses Spiel von Begriffen bleiben?

Diese wichtige Frage nach der objektiven Gültigkeit — später von Kant so präzis und mit solcher Wichtigkeit hingestellt — ist bei Leibniz metaphysisch gelöst. Er meint: »Ueber die hypothetische Gültigkeit solcher Wahrheiten werden wir nur dadurch hinausgeführt, dass wir einen ewigen Grund derselben voraussetzen, den Verstand Gottes. Dieser bezeichnet uns den Ort der ewigen Wahrheiten, das ewige Sein, welches nicht anders als sein kann«[1]).

Dass Gott sie denkt, ist also der Grund nicht ihrer Wahrheit — weil sie wahr sind, denkt sie Gott, nicht aber umgekehrt, — wohl aber ihrer realen Gültigkeit.

Die zufälligen Wahrheiten dagegen, die Tatsachen, welche die Erfahrung beglaubigt, bedürfen einer weiteren Begründung. Für eine jede zufällige Tatsache müssen wir einen genügenden Grund suchen. Der Satz des zureichenden Grundes fordert dies. Der Verstand kann sich nicht eher beruhigen, bis er für die Tatsachen einen genügenden Grund gefunden hat. Den letzten zureichenden Grund gibt aber nur Gott ab, welcher die zufälligen Dinge gewollt hat. Denn Gott hat unendlich viel Welten als möglich gedacht. Die beste von ihnen hat er gewollt, und so wurden die Tatsachen. So haben wir Gott zu setzen als den Grund aller Wahrheiten, der notwendigen sowohl als der tatsächlichen, zufälligen. Die ersteren sind in seinem Verstande, die letzteren in seinem Willen begründet. Hierauf beruht also die Erkenntnis.

Wir haben gesehen, dass unsere Erkenntnis analytisch sein muss. Der Subjektsbegriff enthält implicite in sich, was das Urteil explicite ausdrückt, und jede Erkenntnis ist ein Fort-

1) Ritter, Die christliche Philosophie II p. 337.

schreiten vom Ganzen zu seinen Teilen. Eine jede Erkenntnis geht also aus der vorhergehenden hervor, wie die Zahlen, durch ein und dasselbe Prinzip, nämlich durch Hinzufügung der Einheit. Und ebenso wie in dem Zahlensystem die Einheitlichkeit des Prinzips uns gestattet, durch eine beschränkte Anzahl von Zeichen die unendliche Menge der Zahlen auszudrücken, so beruht auch auf der analytischen Natur der Erkenntnis die Möglichkeit eines Gedankenalphabets, das uns gestatten soll, aus relativ wenigen einfachen Elementen das Ganze der Erkenntnis aufzubauen. Freilich hat Leibniz diesen Gedanken an eine »Scientia generalis«, den er in seiner Jugend gefasst hat, später fallen lassen. Aber er ist für die Leibnizsche Philosophie sehr bezeichnend[1]). Die weitere Durchführung der allgemeinen Forderung der Analyse der Begriffe ist die Analyse des Unendlichen, mit anderen Worten, das von Leibniz entdeckte Infinitesimalcalcul. Diese Rechnungsart ist, wie Leibniz selbst es ausspricht, aus dem innern Quell seiner Philosophie hervorgegangen[2]). Aber die Analyse des Zeitverlaufs der wirklichen Ereignisse stellt die »Scientia generalis« vor eine Aufgabe, vor der all ihre begrifflichen Mittel zunächst zu versagen drohen.

Ein Zusammenhang der Wirklichkeit ist für uns — nach den ersten Voraussetzungen der Leibnizschen Lehre — nur dann vollkommen erkennbar, wenn er sich in einem Urteil darstellen lässt, dessen Prädikat ausdrücklich oder »virtuell« im Subjekt enthalten ist. Die Bestimmungen, die an den Subjektsbegriff herantreten, dürfen ihm gegenüber nichts Fremdes und Äusserliches bedeuten, sondern es muss möglich sein, sie lediglich aus der eigenen »Natur« des Subjekts vollständig zu entwickeln und zu begreifen. Die gewöhnliche Ansicht,

---

1) S. die ausführliche Darstellung dieses Gegenstandes bei E. Cassirer »Das Erkenntnisproblem« Berlin 1907 Bd. II S. 60—69.

2) Nouvelles lettres et opuscules inedits de Leibniz publ. par Foucher de Careil, Paris 1857, S. 327.

die man sich von der Art des zeitlichen Geschehens macht, widerspricht aber dieser Grundforderung. Gilt doch gerade dies als das Charakteristische des zeitlichen Wandels, dass in ihm völlig neue Inhalte erschaffen werden, die plötzlich wie aus einem unbekannten Grunde des Seins hervortauchen und dem Bewusstsein als etwas völlig Selbständiges, von all seinen bisherigen Kenntnissen Verschiedenes, gegenübertreten. Ist diese Auffassung richtig, so müssen wir den Anspruch aufgeben, den Intellekt selbst als den zulänglichen Grund aller Wahrheiten, die ihm gegeben werden können, anzusehen. So muss neben und ausser ihm in der Sinneserfahrung ein zweites, gleich ursprüngliches Prinzip der Gewissheit anerkannt werden. Diese Lösung aber würde den Leibnizschen Begriff der Erkenntnis selbst zunichte machen. Denn alle blossen Tatsachenwahrheiten wollen als Vorbereitung für rationale Sätze dienen und streben danach, sich fortschreitend in sie aufzulösen. So gilt es an diesem Punkte, die herkömmliche Betrachtungsweise in sich selber umzugestalten. Was wir als eine völlige zeitliche Neuschöpfung anzusehen pflegen, das ist in Wahrheit nur die Entfaltung und das successive Hervortreten zuvor gegebener Bedingungen, in denen der Erfolg bereits völlig beschlossen lag. Das zeitliche Werden ist statt unter den Gesichtspunkt der Epigenisis unter den Gesichtspunkt der Präformation zu stellen. Jeder Moment des Werdens muss als eine eindeutige Folge aus der Gesamtheit der vorangehenden Bedingungen ableitbar und in ihnen in seiner gesamten Eigenart vorgebildet sein [1]).

»Wiederum«, so führt Cassirer an der angegebenen Stelle aus, »muss man die Harmonie bewundern, die zwischen Leibnizens allgemeinen philosophischen Interessen und den besonderen Aufgaben besteht, vor welche die Entwicklung der Einzelwissenschaften ihn stellt, eine Harmonie, die wahr-

1) Der Abschnitt ist entnommen aus Cassirer, Erkenntnisproblem, B. II, Cap. 2, II.

haft »prästabiliert« heissen kann, da sie nicht auf einem zufälligen Zusammentreffen verschiedenartiger Gedankenreihen beruht, sondern mit Notwendigkeit aus dem einheitlichen methodischen Grundplan der Leibnizschen Forschung hervorgeht.«

Bevor wir aber weiter gehen, wollen wir hier noch eine Schwierigkeit betrachten, die mit der vorstellenden Tätigkeit der Monaden verknüpft ist.

Die Monaden waren als wesentlich tätig gekennzeichnet, und ihre Tätigkeit bestand im Übergang von einer Vorstellung zur andern, im Vorstellen. Jede Monade spiegelt nach dem Mass ihrer Vollkommenheit das Universum wieder. Es entsteht nun die Frage, was denn die Monaden vorstellen sollten, es fehle ihnen eigentlich das Material zum Vorstellen, denn das Universum bestehe ja nur aus Vorstellendem, und es gäbe kein Vorstellbares. Alle Tätigkeit der Seele kommt ja von innen her. Auch hier, glaube ich, hat sich ihm die vis passiva, die materies prima, als deus ex machina erwiesen, der die Einseitigkeit der Individuation ergänzen musste.

5) Seele und Körper.

Der Geist ist nach Leibniz nicht ein Moment, nicht ein Teil Gottes, er ist ihm nur ähnlich, hat aber einen geringeren Grad von Vollkommenheit. Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis (447 b).

Gegen die Weltseele, gegen einen allgemeinen Geist hat sich Leibniz sehr lebhaft gewandt. Er hat die Singularität der Einzelseelen stark betont und als notwendig hingestellt. »Sonst gerät man zu den Ansichten des Spinoza oder ähnlicher Schriftsteller, welche nur eine einzige Substanz zulassen, nämlich Gott, welcher in mir das Meiste denkt, glaubt und will, aber in einem anderen gerade das Entgegengesetzte denkt, glaubt und will, eine Ansicht der Lächerlichkeit, die

Herr Bayle an einigen Stellen seines Wörterbuches gut aufgezeigt hat.« Man wird gestehen müssen, dass Leibniz die Singularität der Monaden nur durch die wesentliche Übereinstimmung mit dem Plan des Ganzen aufrecht erhalten konnte. »Jede Monade ist beschränkte Selbsttätigkeit: sie ist als Substanz tätige Kraft, als abhängige Substanz ist sie beschränkt.«

Würde diese Beschränkung gleich sein der individuellen Beharrung, dann freilich wäre seine Individuation strikt durchgeführt und damit der Akosmismus zur Notwendigkeit gemacht. Aber die Beschränkung geschieht in Bezug auf das Ganze, ihr Begriff ist also wesentlich erweitert und damit die Individuation wesentlich eingeschränkt.

Die Monade ist Leibniz etwas Seelisches. Damit erweitert er den Begriff der Seele und macht ihn zum Prinzip seiner Weltansicht. Die Psychologie wird Metaphysik. Er bestreitet den engen Begriff Descartes', den Gegensatz von Seele und Körper. Beides ist der Natur nach dasselbe, nur in verschiedenen Graden der Vollkommenheit. Die Monaden bilden den Urgrund auch der Körperlichkeit. Fällt somit jener Gegensatz weg, so können doch die Probleme bleiben, nur wird ihre Fassung eine andere sein. Es besteht dann die Aufgabe, das Körperliche als ein eigenartig Seelisches zu erfassen. »Aber die Psychologie kann keinen Körper konstruieren und keine Physik ersetzen,« wie Harms (a. a. O. p. 270) mit Recht betont. Aus der Tätigkeit der Seele und entsprechend aus dem Begriff Gottes ist die Körperlichkeit unbegreiflich. Und so bleibt ihm denn wiederum nur die Hemmung als Erklärungsgrund. Und diese tritt hier noch viel wesentlicher in den Vordergrund. In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco, betont er in De ipsa natura (p. 157), und an Bierling schreibt er: Materia est, quod consistit in antitypia seu quod penetranti resistit. (Ep. ad. Bierlingium 8 p. 678)[1].

1) Conf. die Abhandlung über den allg. Geist.

Dies ist so zu verstehen. Durch die Weltharmonie nimmt jede Monade im Weltganzen insofern eine bestimmte Stellung ein, als eine Vollkommenheit, die in ihr ist, die entsprechende Unvollkommenheit in den anderen Monaden bedingt, indem sie durch die Ordnung des Ganzen darauf angewiesen ist, dasjenige deutlich vorzustellen, wovon die anderen nur eine dunkle und verworrene Vorstellung haben können. Steht nun eine Monade mit mehreren anderen derart in Verbindung, dass in ihr das deutlich vorgestellt wird, was in jenen vorgeht, dass also die Zustände der anderen aus ihr erklärt werden können, so werden alle jene von ihr bestimmt werden. In ihr ist als Einheit, was in jenen zerstreut ist. Es bildet sich mit einem Wort ein Aggregat von Monaden, die in jener herrschenden Monade ihren Mittelpunkt haben, ein Leib, der von einer Seele beherrscht wird [1]). Aus der verworrenen Vorstellung dieses Verhältnisses entsteht nun die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse, der materia secunda.

Es besteht nun ein kontinuierliches Verhältnis, eine allmähliche Abstumpfung der vis activa und eine umgekehrte der vis passiva. Actus purus kommt allein Gott zu, während reine vis passiva nicht vorhanden ist. Ein unendlicher Teil der vis activa muss in ihr sein, denn ohne alle Vollkommenheit konnte Gott sie nicht schaffen, der als actus purus Schöpfer der Vollkommenheit ist. Es zeigt sich hier die Bedeutung der Infinitesimalrechnung für Leibniz. Aber dennoch ist die Reihe an zwei Stellen unterbrochen, die menschliche Seele erhebt sich mit einem solchen Sprung über die Tierseele, dass Leibniz dafür die Gnade Gottes in Anspruch nahm [2]). Was aber noch wichtiger ist, Gott als actus purus hat keine vis passiva. Er hätte nach dem mathematischen Calcul einen

1) E. p. 714; 3. 717, 12. 710, 62 ff. 76, 682, 317.
2) cf. Teil II unserer Abhandlung p. 111.

unendlich kleinen Teil haben müssen. Die Konsequenz dieser Anschauung ist eine extreme Extramundanität Gottes.

Dadurch wird der Zusammenhang Gottes mit der Welt gelockert. Denn der Zusammenhang der Monaden untereinander beruht auf der prästabilierten Harmonie, diese aber beruht nach Leibnizens wiederholten Äusserungen und unseren Feststellungen nur auf der vis passiva, die von Gott als dem vollkommenen Wesen nicht stammt. Andererseits hat aber Leibniz die Abhängigkeit der Welt von Gott, ihrem Schöpfer und Regierer, so scharf betont, dass hier ein offenbarer Widerspruch vorliegt, der aus dem Widerstreit zwischen der Leibnizschen Metaphysik und den Konzessionen an die religiösen Anschauungen der Zeit erklärlich wird. Von einem gelegentlichen Eingreifen Gottes in den Gang der Natur will Leibniz allerdings nichts wissen, da eine solche Flickarbeit Gottes unwürdig sei.

Auf der Beschränktheit der Monaden beruht, wie wir soeben gesehen haben, ihr Zusammenhang. Aus diesem Verhältnis hat aber Leibniz ohne hinreichenden Grund auch die konkreten Zusammenhänge, die Körper, konstruiert. Ich kann Zeller nicht bestimmen und erblicke darin einen Sprung, wenn Leibniz nach ihm lehrt[1]).

»Indem jede (Monade) als eine endliche und beschränkte durch andere bedingt ist, jede die individuelle Bestimmtheit ihres Seins und Lebens vermöge ihres Verhältnisses zu den andern erhält, ebenso auch jede die andern mit bedingt, indem sich alle Monaden zu allen sowohl leidend als tätig verhalten, stehen alle mit allen in Beziehung, sie gehören zusammen, sie bilden ein Ganzes« — bis hierher stimme ich bei, in der Fortsetzung aber sehe ich den Sprung —« und es entstehen so aus den einzelnen ohne alle unmittelbare Wechselwirkung in sich abgeschlossenen Monaden vermöge ihres

1 Zeller a. a. O. p. 97 f.

idealen, metaphysischen Zusammenhanges Monadenkomplexe, aus den einfachen Substanzen zusammengesetzte.« Die Monadenkomplexe oder zusammengesetzten Substanzen sind die Körper, deren verworrene Vorstellung materies secunda ist.

Keinen Körper gibt es ohne Seele, keine Seele ohne Körper (Monad. 66). »Hieraus sieht man, dass es eine Welt erschaffener Dinge, von lebenden Körpern, von Geschöpfen, von Entelechien, von Seelen in dem kleinsten Teile des Stoffes gibt« (ibid. p. 63). Indem der Körper einer Monade zugehört, welche dessen Entelechie oder Seele ist, bildet er mit seiner Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann, und mit der Seele zusammen das, was man ein Geschöpf nennt. Nun ist dieser Körper eines Lebendigen oder eines Geschöpfes immer organisiert, denn da jede Monade ein Spiegel des Universums in ihrer Weise ist und das Universum nach einer vollkommenen Ordnung geregelt ist, so muss auch eine Ordnung in den vorstellenden Wesen sein, d. h. in den Vorstellungen der Seele und folglich in dem Körper, nach welchem das Universum in der Seele vorgestellt wird« (M. 64).

So ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art göttlicher Maschine oder natürlichen Automates, welcher alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft, da eine von den Menschen gemachte Maschine nicht in allen ihren Teilen Maschine ist. Soviel über das Verhältnis von Leib und Seele, das auf Grund der prästabilierten Harmonie geregelt ist. Alles ist beseelt in verschiedenen Graden der Vollkommenheit. Keine Seele, also auch die der Engel, ist ohne Materie denkbar. Es lag nun sehr nahe, Gott in ein ähnliches Verhältnis zum Universum zu stellen, wie die Seele zum Körper, wie auch Hoffmann betont. Zum wenigsten hätte Gott in der Welt realere Bedeutung gewonnen, wenn er nicht so extramundan wie die Götter Epikurs ein beschauliches Dasein gepflegt hätte. Der Gedanke wäre möglich gewesen, und er wäre gleichsam die Krönung in den Abstufungen der organi-

schen Wesen und zugleich das Band, das sie einte, gewesen. Leibniz hat aber aus seiner Abneigung gegen eine derartige Wendung kein Hehl gemacht. Würde die Einzelseele in die Weltseele zurückfliessen, würde die Persönlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht gewährleistet — kein System hat dies mehr wie das Leibnizsche angestrebt — dann gäbe es keine Religion und keine Ethik.

6) Die Ethik.

Aus der Vollkommenheit Gottes, insbesondere aus seiner Güte, folgt, dass er die bestmögliche Welt geschaffen hat, in welcher die grösste Mannigfaltigkeit mit der grössten Ordnung vereint ist. Vor allem bemerken wir, dass der Begriff einer besten Welt gewissermassen den Leibnizschen Intentionen für die Religion zuwiderläuft, weil er einen wesentlichen Zug der Religiosität, der von Kant und Schleiermacher entschieden betont wird, das Erlösungsbedürfnis, seiner ganzen Struktur nach nicht berücksichtigt, ja ihm unversöhnbar gegenüber steht. Diese Einschränkungen der Eigenschaften und der Willkür Gottes bringen Leibniz aber wieder dem Pantheismus nahe, wie u. a. Hoffmann andeutet.

Warum aber existiert das Verworrene, das Böse? Darauf gibt eine Antwort die Lehre vom notwendigen Uebel, die auch bei Descartes u. a. zu finden ist. Leibniz macht darin drei Gradunterschiede: »On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal metaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la soufferance et le mal moral dans le peché«. Das malum metaphysicum ist die Wurzel, die letzte Wurzel des übrigen Uebels, ist das notwendige Uebel, das malum physicum der Leiden und widrigen Zufälle der Menschen und das malum morale der Sünde. Auch hier finden wir das μὴ ὄν, die Hemmung als das zweite Prinzip neben Gott. Das

physische Uebel wird erklärt als notwendig für die Natur (z. B. der Schmerz für die Gesundheit), das moralische Uebel als notwendig für die Freiheit. Nicht Gott ist also die Ursache des Uebels, sie folgt aus der Endlichkeit und Beschränktheit der endlichen Dinge. Wie verträgt sich nun dieses Uebel mit der Güte Gottes als Schöpfers der Welt? Wiederum setzt hier, wie schon oben angedeutet wurde, der in Leibnizens Philosophie so wichtige Begriff der ewigen Wahrheiten ein, durch welchen der Wille Gottes von der Schuld an der Existenz des Uebels entlastet wird (Theod. I 20 p. 510 a): La cause du mal doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles, qui sont dans l' entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté.

Dadurch dass Leibniz neben das Reich der Natur ein Reich der Gnade stellt, scheint er die Schwäche, die dieser Erklärung anhaftet, selbst gefühlt zu haben. Gott macht das Uebel, das er hier zulässt, im Jenseits wieder gut. Ist aber das malum metaphysikum eine Folge der Endlichkeit der Natur, eine Folge der Beschränktheit und Unvollkommenheit des Menschen, ist dann Sittlichkeit für den Menschen möglich, oder muss er dann nicht vielmehr sein bestimmtes Quantum guter und böser Handlungen verrichten? Diese Ansicht, dass der Mensch das Gute von selbst tun will, war ja in der damaligen Zeit viel verbreitet, dass der Mensch das Böse wolle, galt als absurd. Ein solches starres System würde Leibnizens Interessen nicht entprechen, also musste er dem Willen des Menschen eine gewisse Freiheit zugestehen[1]). Freilich konnte die Willensfreiheit nicht aufgefasst werden als Indifferenz, als Willkür. Eine solche Auffassung würde mit dem Prinzip des zureichenden Grundes im Widerspruch stehen Wenn der Mensch manchmal ohne Grund zu handeln scheint,

1) Nouv. Ess. Buch I. Cap. 2 cf. Teil II unserer Abhandlung p. 108 f.

so erklärt es sich daraus, dass er die Perceptionen, die sein Handeln bestimmen, nicht beachtet. Die Freiheit des Menschen besteht aber nicht darin, dass der Wille nicht bestimmt wird, sondern darin, dass er — wie bei Gott — durch die Einsicht, die Vernunft bestimmt wird. Wie Gott immer nur das Beste wollen und tun kann, so ist auch der Mensch in seinen Willensentschlüssen immer durch dasjenige Gut bestimmt, welches ihm die Vernunft als das höhere vorstellt [1]). Der Verstand wird stets das höhere Gut wählen, denn gerade dass es das höhere Gut ist, ist der hinreichende Grund, der sein Wollen bestimmt. Dass ein äquilibrium indifferentiae der Motive — wie etwa die zwei Heubündeln für den Esel des Buridan — eintreten kann, hält Leibniz für ausgeschlossen, weil die Seele alle Dinge nach ihrer Art vorstellt und zu jedem eine andere Stellung einnimmt. Der Wille ist also motiviert, nicht necessiert [2]). Im Gegensatz zur Lehre Descartes ist bei Leibniz der menschliche Wille mit dem Willen Gottes einartig.

Aber wie stimmen derartige Anschauungen mit dem Monadensystem überein? Wenn die Vernunft einen solchen Einfluss ausüben kann, dann allerdings hat Leibniz recht. Er hat auch ohne Zweifel das Wesen der sittlichen Freiheit richtig charakterisiert. Aber sie lässt sich nicht ohne weiteres in das Monadensystem eingliedern. «Und nicht bloss alle Vollkommenheit der abgeleiteten Wesen ist in der notwendigen Substanz als ihrem letzten Grunde enthalten, sondern ebenso das ‚Detail der Veränderungen'« (Glöckner p. 9). Geht also jede Handlung aus der Vollkommenheit der Monaden in ihrer Beschränktheit durch das Universum hervor, dann ist sie necessitiert, und die Motivation durch den Verstand ist nur accidentiell. Ist also auch Gott, oder die Vernunft die Norm der Ethik, so ist doch die Eingliederung in die Monadenlehre

1) Theod. p. 1, 45 p. 516a.
2) De libertate p 669, a. O.

unmöglich, da das Prinzip der Hemmung eben als zweites Prinzip seine Geltung hat, es müsste denn die straffe Individuation der Monaden und der Begriff Gottes modifiziert werden.

Es tritt hier die allgemeine Schwierigkeit zu Tage, dass man notwendig zu einer unlösbaren praktischen Antinomie kommt [1]), wenn man die Gesetze der Wollungen dem Begriff der Erkenntnis und deren Gesetzen subsumiert.

B. Die Rechtsphilosophie.

Hatten wir im ersten Teil unserer Abhandlung die Grundbegriffe des Leibniz'schen Systems, wie sie sich aus der Darstellung der einzelnen Disziplinen ergaben, auf den Zusammenhang hin geprüft, in dem sie mit einander stehen, so soll in dem nun folgenden Teil auch die Rechtsphilosophie auf ihren Zusammenhang hin mit dem ganzen System und auf ihre Bedeutung für dasselbe untersucht werden.

Zwar ist gerade dieser Teil der Leibniz'schen Philosophie verhältnismässig am wenigsten bisher berücksichtigt worden, aber selbst in dem wenigen ist eine einheitliche Auffassung der Grundbegriffe nicht erzielt worden. Vielleicht war der Umstand, dass die rechtsphilosophischen Schriften unseres Autors mehr oder weniger abgesondert und zusammenhanglos mit den übrigen Schriften behandelt wurden, mit Schuld daran, dass man zu einem einheitlichen Urteil nicht gelangte, vielleicht aber auch, dass diese Abhandlungen zumeist aus einer Zeit stammten, in denen die Untersuchungen in den übrigen Disziplinen noch kein abschliessendes Urteil gestatteten.

Für den nun folgenden Teil der vorliegenden Schrift ergibt sich danach von selbst die Aufgabe: den Nachweis zu erbringen, dass auch die Rechtsphilosophie Leibnizens

1) wie Kant zeigte.

mit den anderen Disziplinen seines Systems durchaus im Einklange steht. Insbesondere sind die Fragen zu beantworten: 1) Aus welchen Quellen fliesst bei Leibniz das Prinzip des Rechts, 2) wie verhält sich der Gottesbegriff zu dem Rechtsbegriff?

Um die eigentümliche Stellung Leibnizens auf diesem Gebiete erkennen zu können, ist es zweckdienlich, zuvor auf die rechtswissenschaftlichen Ansichten seiner Zeitgenossen einzugehen, weil Leibniz in seinen rechtsphilosophischen Schriften zu diesen Ansichten, teils polemisch, teils anerkennend Stellung nimmt.

§ 1.

Die rechtswissenschaftlichen Richtungen des 17. Jahrhunderts.

Wenn man häufig Hugo Grotius[1]) als den Vater der neueren Naturrechtslehre bezeichnet hat, so darf darunter nicht verstanden werden, dass er der erste gewesen sei, der in der neueren Zeit selbständig philosophische Untersuchungen über das Recht angestellt habe, denn lange vor ihm, auch schon bevor Baco die Forderung einer Philosophia civilis erhob, hatten andere Männer, wie Oldendorp und Nikolaus Hemming den Versuch gemacht, die Rechtsphilosophie systematisch darzustellen[2]). Auch dann trifft diese Bezeichnung nicht zu, wenn man darunter verstehen wollte, dass Hugo Grotius mit seinem Werke »de jure belli ac pacis« auch nur im Keime die Grundsätze aufgestellt habe, die im 18. Jahrhundert zur Fixierung des sogenannten Naturrechts führten, und zwar in scharfer Unterscheidung von dem positiven Recht. Nur insofern dürfte Hugo Grotius diesen Namen verdienen, als er mit seinem epochemachenden Werk

1) cf. Hartenstein, die Rechtsphilosophie des Hugo Grotius, Leipzig 1860.

2) v. Kaltenborn, die Vorläufer des H. Grotius auf dem Gebiete des ius naturae et gentium, Leipzig 1848.

gleichsam nur die Nachfolger auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie dazu anregte, die Punkte der philosophia juris, die er selbst gar nicht oder nur wenig berücksichtigte, ins Auge zu fassen, sie auszubilden und zu erweitern oder aber da, wo sie bei Grotius schwankend und ungeklärt sich finden, sie zu festen klaren Grundsätzen zu erheben. In vieler Beziehung ist er noch von den Scholastikern abhängig. Aber trotz alledem gebührt ihm das Verdienst, in seinem oben genannten Werke zuerst die Forderung erhoben und mit tiefem wissenschaftlichen Geist begründet zu haben, dass ein gemeinsames Rechtsbewusstsein die Grundlage des Rechts bilden müsse. Sein Werk, welches zunächst nur auf eine neue Begründung des Völkerrechts abzielte, stellt den Grundsatz auf: Dass Menschen und Völker ihre Verhältnisse nach den ewigen, der menschlichen Natur von Gott eingepflanzten Rechten zu bestimmen hätten. Das Recht und das Rechtsbewusstsein sollten die Bindeglieder für das neu geordnete Gemeinwesen des Staates sein, der auf diesen Grundsätzen nach dem Willen aller aufgebaut sei. Nach der Ansicht des Grotius fliesst das Recht aus dem Wesen und der Natur des Menschen selbst, allerdings eines vernünftigen Wesens, das von Natur gesellig ist und ohne eigennützige Bestrebungen von natürlichem Wohlwollen geleitet wird. Das Wesen des Rechts besteht in einem von der Religion unabhängigen Prinzip, wenngleich dadurch die Beziehungen zu Religion und Glauben nicht aufgehoben sind. Aber da es ihm gleich den andern ewigen, unabänderlichen Ideen, die die Vernunft erkennt, ein Begriff ist, der aus dem Wesen des Menschen selbst resultiert, so ist es auch durchaus unabhängig von dem Willen irgend eines und folglich auch Gottes selbst. Dieses »jus naturae« wie er es nennt, das aus dem Wesen der Dinge selbst emaniert und in der durch die Vernunft erkannten Ordnung besteht, ist auch über Gottes Willen erhaben, so dass Gott selbst das, was Recht ist,

nicht imstande ist, zu Unrecht zu machen, ebensowenig wie er auch mathematische Wahrheiten ändern kann. In der Einteilung der Pflichten, in der er insbesondere von den Scholastikern abhängig ist, unterschied er zwischem dem »jus strictum«, dem eigentlichen Naturrecht, und dem »jus laxius«, der Moral. Unter jenem, das er auch das »Gerechte« nennt, versteht er alles, was der Gesellschaft vernünftiger Wesen, die in einer ruhigen und geordneten Gemeinschaft leben [1]), nicht entgegen ist.

Hobbes dagegen ging von dem entgegengesetzten Standpunkt aus. Gerecht ist seiner Ansicht nach nicht das, was der Gesellschaft der vernünftigen Wesen angemessen ist, sondern nur das allein, was dem einzig wahren Triebe des Individuums entspricht, dem Triebe nach Selbsterhaltung. Diese gebietet den Frieden zu suchen, andernfalls würde der Zustand des »Krieges aller gegen alle« eintreten, in dem Selbsterhaltung unmöglich wäre. Denn von Natur ist, wie Hobbes in der Lehre von den Affekten erklärt, »homo homini lupus« [2]). Nur durch seine Affekte, z. B. das Streben nach Lust, oder durch seine Vernunft kann der Mensch gezwungen werden, aus diesem Zustande herauszutreten.

Pufendorf nimmt in seinen Schriften »De jure naturae et gentium libri octo« und »De officio hominis et civis iuxta legem naturalem lib. II. »eine vermittelnde Stellung zwischen Grotius und Hobbes ein, indem er den Geselligkeitstrieb der Menschen als erste Ursache und die Furcht vor Streit und Gewalt als zweite Ursache der Staatenbildung bezeichnet. Zwischen Naturrecht und natürlicher Moral unterscheidet er nicht. Darum bezeichnet er die gesamte Rechtserkenntnis als Moralphilosophie, die er auch »moralische Doc-

1) »Custodia communitatis non qualiscunque, sed tranquillae et ordinatae« cf. De jure belli et pacis (Übersetzt von Kirchmann, Heidelberg 1882).

2) Hobbes, De cive — Leviathan, Ausgabe von Moleworth, London 1839—45, cf. Toennies, Hobbes Leben und Lehre, Stuttgart 1896.

trin« nennt. Ihm kommt es vor allem darauf an, die sittliche Natur des Rechts im Gegensatz zur blossen Nützlichkeit und Zweckmässigkeit zu beweisen. Aus diesem Grund glaubt er die juristische Eigentümlichkeit des Rechts und den Unterschied von der Moral unberücksichtigt lassen zu dürfen. Die Moralphilosophie teilt er ein in: Naturrecht, Bürgerliches Recht und Moraltheologie, entsprechend den drei Quellen, aus denen die Rechtserkenntnis fliesst: 1) Der Vernunft, 2) den bürgerlichen Gesetzen, 3) der Offenbarung. Auf Grund dieser Einteilung sind auch die Pflichten geregelt, die der Mensch zu erfüllen hat. Aus der Vernunft werden die Pflichten der Geselligkeit abgeleitet, die bürgerlichen Gesetze bestimmen die Pflichten des Bürgers dem Staat gegenüber, während aus der göttlichen Offenbarung die Pflichten des Christen gegen Gott erwachsen.

§ 2.

Rechtsphilosophische Jugendperiode.

Die Bemerkung, die Hecht in der Vorbemerkung zu seinem Aufsatz[1]) »Ueber Leibniz als Jurist« machte, dass man in den Erörterungen, die bisher die Leibniz'sche Auffassung vom Recht behandelten, eine scharfe Unterscheidung der einzelnen Perioden vermisse, in welcher die rechtsphilosophischen Ansichten von Leibniz geäussert seien, kann heute nicht mehr als zutreffend bezeichnet werden. Sind doch in der Folgezeit, namentlich von Hartmann[2]), die rechtsphilosophischen Schriften unseres Autors auch in entwicklungsgeschichtlichem Sinne bearbeitet worden; indessen haben auch die neueren Untersuchungen zwischen den Schriften der Jugendzeit und denen der späteren Periode in den Hauptpunkten keinen wesentlichen Unterschied ergeben. Wenn überhaupt von einem solchen gesprochen werden darf, so

1) Hecht, Leibniz als Jurist, Preuss. Jahrb. 1879.

2) Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph (Festgabe der Juristenfakultät zu Tübingen 1892).

bezieht derselbe sich weniger, wie wir später sehen werden, auf den Inhalt als auf die Form. Dennoch dürfte es sich lohnen, im folgenden die rechtsphilosophischen Schriften Leibnizens zunächst chronologisch zu behandeln, und dann eine Parallelisierung mit den Schriften der späteren Zeit vorzunehmen, schon, weil dadurch die Verbindungsbrücken, die von diesem Teil des Leibniz'schen Systems zu den anderen Disziplinen hinführen, leichter erkenntlich sind.

»Von den Geschichtsschreibern zu den Poeten, von den Poeten zu den Philosophen und Scholastikern, von den Philosophen zu den Juristen, dies sind gleichsam die Stationen«, die nach Kuno Fischer[1]) der junge Leibniz in seiner Entwickelung durchlaufen hat. Die Befürchtungen also, die seine Erzieher gehegt, dass der Jüngling in den »scholastischen Spitzfindigkeiten, auf deren Durchdringen seine allerersten Studien gerichtet waren, stecken bleiben werde«, waren grundlos[2]). Schon frühzeitig trieb ihn sein rastlos strebender Geist an, sich nicht auf eine Methode festzulegen, weil er nach seinen eigenen Aufzeichnungen stets danach trachtete, die gesamte menschliche Erkenntnis und alle wichtigen Grundfragen sich zu eigen zu machen[3]), sodass neben diesem Sinn für abstrakte Spekulation bald die Idee der Gesellschaft in seiner Philosophie als wichtiger Faktor Eingang fand. Wenn er später in seiner Schrift »De vita beata«[4]) sagt: Utile autem erit hunc observare in studiis modum, ut paucas horas iis studiis demus, quae imaginationem exercent, paucissimas illis, quae solo intellectu percipiuntur, reliquum tempus vitae, so

1) Kuno Fischer, Geschichte d. neueren Philosophie Bd. 2, 1888, p. 44.

2) ibid.

3) cf. »vita Leibnitii a se ipso breviter delineata» nach dem Original in der Kgl. Bibliothek zu Hannover, abgedruckt bei O. Klopp: Die Werke von Leibniz, historische und staatswissenschaftliche Schriften, Bd. I im Vorwort p. XXXII—XL.

4) De vita beata, op. phil. Ertm. UVI. p. 71 (Autographum Leibnitii nondum editum, quod in scriniis Bibliothecae Regiae Hannoverannae reperitur).

musste man annehmen, dass seine rechtsphilosophischen Schriften nur von diesem Standpunkt aus geschrieben seien.

Und doch sind es gerade seine philosophischen und speziell logischen Studien, die ihn zunächst zu wissenschaftlicher Tätigkeit auf juristischem Gebiet anregten, allerdings auch hier im Einklang mit seinem oben erwähnten Streben. Denn nach seinen Worten ist »jede Wissenschaft, je spekulativer sie ist, auch desto praktischer[1]). Für seine ersten Versuche auf rechtsphilosophischem Gebiet ist sein eigenes Bekenntnis äusserst lehrreich[2]), gibt es uns doch Aufschluss darüber, wie er sich das Verhältnis der Jurisprudenz zur Philosophie denkt. Nach ihm glaubte er sich jedenfalls durch seine logischen und philosophischen Studien rechtstheoretisch genügend gerüstet, um sich sogleich auch praktisch auf juristischem Gebiet betätigen zu können. Aus dieser Auffassung erklärt sich denn auch der Gesamtcharakter der Schriften dieser Zeit. Sie verraten, wie Kuno Fischer sagt, »ein eigentümliches logisches und philosophisches Interesse«.

Schon in der ersten juristischen Abhandlung[3]), die er im Jahre 1664 zur Erlangung der Würde eines Magisters der Philosophie verfasste, betitelt: »Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophiae amoeniores ex iure collectae«, ist diese Tendenz unschwer zu erkennen. Es sind philosophische Fragen, die er aus dem Recht gesammelt hat und die er vom Standpunkt der Logik, Methaphysik, der Mathematik und Physik beantwortet. Einige Beispiele charakterisieren am besten die Schrift selbst. Ins Gebiet der Logik gehört z. B. die Frage: Ist ein unbestimmter Satz einem all-

1) cf. Kirchner, C. W. Leibniz sein Leben und Denken 1876 p. 142 (Fellers otium Hannoveranum), cf. Hartmann p. 8.

2) cf. auch Kuno Fischer, Hartmann.

3) cf. vita Leibnitii.

4) Dutens, Tom IV, pars III, p. 68, cf. Hartmann, desgl. Hinrichs und Kuno Fischer.

gemeinen gleich? Leibniz beantwortet diese Frage so: Die Gleichheit existiert, wenn der Inhalt notwendig ist. Einige Fragen gehören in das Gebiet der Methaphysik, wie z. B. über die Verbindung von Sein und Nichtsein, die Schöpfung der Welt durch die Weisheit Gottes und andere. Alle diese Fragen haben für die vorliegende Arbeit nur den Wert zu beweisen, dass es einzelne ausgewählte Beispiele sind, die dem jungen Philosophen Gelegenheit geben, das Recht in philosophischer Form und Methode zu behandeln.

»Ich nehme eine schwierige und meinen Kräften überlegene, aber eine für die Allgemeinheit vielleicht fruchtbare, für mich sicherlich willkommene Sache in Angriff[1])«, so heisst es gleich im Anfang dieser Schrift, »ich, der ich von der Philosophie genährt, mich der Jurisprudenz zuwandte; so oft sich mir nun Gelegenheit bot, bin ich auf die Philosophie zurückgegangen und habe den Punkten sorgfältig meine Aufmerksamkeit gewidmet, welche beiden Wissenschaften gemeinsam oder verwandt sind. Auch möge die gegenwärtige Betrachtung dazu beitragen, den Juristen die Geringschätzung der Philosophie zu nehmen, wenn sie sehen, wie viele Stellen ihres Gelehrtenrechtes ohne die Leitung der Philosophie ein unentwirrbares Labyrinth sein würden, und wie die alten Autoritäten ihrer Wissenschaft zugleich in die Tiefen der Philosophie eingeweiht waren. Nur deshalb hat Ulpian die Jurisprudenz die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge genannt, weil er überzeugt war, dass ohne philosophische Einsicht und Vorbildung weder der Jurist zu Stande komme, noch

1) Dutens IV, 3, p. 68. Rem aggredior, non facile quidem ac meis viribus aequalem; fructuosam tamen fortassis in commune, mihi certe accomodatam, qui inutritus Philosophiae, cum ad prudentiam Juris animum appulissem, resiliebam, quoties occasio dabatur, ad priora; et, quod vel ex ipsis. vel affine ipsis erat, curiose annotabam. Proderit autem huius, quod nunc molior, consideratio ad demendum apud Juri deditos contemtum Philosophiae, si videant . . . plurima loca juris . . inextricabilem labyrinthum fore etc.

die Wissenschaften von Recht und Unrecht erworben werden können.«

Nicht mit Unrecht dürfte diesem Erstlingswerk unseres Autors der Vorwurf gemacht worden sein, dass, da es auf zu geringer praktischer Erfahrung fusse, es sich zu wenig um die herrschenden Sätze der Jurisprudenz gekümmert habe[1]). Aber für die Entwicklung seiner ganzen Auffassung vom Recht ist es gleichwohl von Wichtigkeit. Beweist doch die Behandlung aller dieser Quaestiones, dass die Philosophie ihm die Lehrmeisterin ist, schwierige Rechtsentscheidungen zu treffen; ohne die Gesetze der Logik und Metaphysik lassen sich diese Fragen nach seiner Ansicht gar nicht beantworten, und wenngleich der Autor in einer späteren Lebenszeit, als er selbst schon eine grössere juristische Erfahrung besass, die Punkte abfällig kritisiert, die ihm in dieser Schrift nicht genügend beachtet erschienen, an der Form und dem methodischen Verfahren selbst hatte er auch als erfahrener Jurist nichts zu tadeln.

Von grösserer Bedeutung für die richtige Beurteilung des Gesamtcharakters dieser rechtsphilosophischen »Jugendschriften« ist die »Doctrina condicionum«, die er im folgenden Jahre veröffentlichte. »Diese Lehre«, so beginnt die Einleitung, »bildet gewissermassen einen Teil der »logicae juridicae« [1]), denn sie behandelt die hypothetischen Sätze im Recht«. Im Hinblick auf die Methode, die er befolgen will, sagt er: »Ich will wenigstens nicht unbemerkt lassen, dass in der Bestimmung des Rechts die alten Juristen soviel Geist und tief eindringende Schärfe gezeigt haben, dass um ihre Erklärungen in die Form sicherer und beinahe mathematischer Beweisführung zu bringen, eigentlich nur die formale Arbeit des Sichtens, als ein grösserer Scharfsinn des Ergänzens notwendig ist[2]).

---

1) cf. Hartmann.

2) Dutens IV, 3 p. 94. «Praeterire non possum tanto ingenio tantaque profunditate in reddendo jure versatos esse Jurisconsultos veteres, ut in certissimas ac pene mathematicas demonstrationes eorum responsa redigendi

Diese Schrift hat auch in neuester Zeit nichts an ihrer Bedeutung eingebüsst. Noch Hartmann[1]) meint, dass sie nicht mit Unrecht »das Geistreichste und Gediegenste« genannt worden sei[2]), was wir über die Lehre von den Bedingungen überhaupt besitzen. Die Methode, welche sie verlangt, ist die Synthesis, d. h. das Ausgehen von Definitionen und das stete deduktive Fortschreiten zu den Einzelfällen der Rechtstheorie. Wie man die mathematischen Wahrheiten zu beweisen pflegt, so sucht Leibniz in dieser Schrift auch die absolute Wahrheit im Recht zu beweisen. Besonders bemerkenswert ist Kapitel VIII § 51—54, wo er nachweist 1) »quicquid facti est, inconditionabile est (51), 2) Actus legitimi, ius publicum denique quicquid jure civilitate esse jubetur, inconditionabiles sunt.

Verraten die Magisterarbeit »Specimen difficultatis«, sowie die »doctrina conditionum« durchaus ein nur einseitiges »logisches und philosophisches« Interesse[3]), so erhebt sich die Abhandlung »De casibus perplexis«[4]), d. h. »solche Fälle, bei deren Entscheidung mehrere sich gegenseitig aufhebende rechtlich relevante Gesichtspunkte zusammentreffen« schon über diesen Standpunkt hinaus[5]). Der Form nach gehört auch sie noch zu den von »scholastischer Spitzfindigkeit« nicht ganz befreiten beiden anderen, aber inhaltlich steht sie schon deswegen über diesen, weil sie in den Grundzügen die später zur vollen Reife entwickelten Anschauungen unseres Philosophen von der Gerechtigkeit erkennen lässt. Vielleicht auf keinem der anderen Gebiete, die der allumfassende Geist

---

laboris potius sit in digerendo, quam in supplendo ingenii.» Dutens p. 93. Cf. Kuno Fischer.

1) Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, p. 12.

2) Fitting, Ueber den Begriff der Bedingung im Arch. f. civil. Praxis Bd. 39 (1856). Dutens IV, 3 p. 92—158.

3) cf. Kuno Fischer.

4) Dutens IV, 3 p. 45—67.

5) cf. Hecht p. 4.

unseres Autors mit Genialität sich zu eigen zwang, lässt sich die fortschreitende Entwickelung, die er selbst und mit ihm sein System durchzumachen hat, so bestimmt verfolgen, als auf dem des Rechts. Wenn Kuno Fischer[1]) von den allgemein philosophischen Begriffen bei Leibniz sagt, dass sie in Übereinstimmung mit seinen Grundanschauungen von einer fortschreitenden Entwickelung in der Ordnung der Dinge entstanden seien, so gilt dies ganz besonders von diesem Teil der Leibniz'schen Philosophie, die wir zu untersuchen im Begriffe stehen.

Selbständiger als in den beiden vorhin behandelten Abhandlungen, und indem er sich sichtbar aus den Fesseln der scholastischen Methode zu befreien sucht, will Leibniz in diesen »verwickelten Rechtsfällen« eine Entscheidung herbeiführen. In seinem Geiste war der Begriff der Gerechtigkeit als einer Wahrheit, die von Ewigkeit kommt und zur Ewigkeit zielt, wie sie die späteren Schriften noch deutlicher erkennen lassen, ohne Zweifel schon vorhanden. Deshalb kann er sich auch nicht einer der verschiedenen Ansichten anschliessen, die über diese »verwickelten« Fälle im Recht herrschen. Sein Gerechtigkeitsbegriff verlangt, dass diese Fälle nicht unentschieden bleiben, wie die einen es wollten. Noch weniger vermag er die Ansicht derer zu billigen, die zu einem ganz äusserlichen Mittel greifen wollten, indem sie durch das Los[2]) oder aber auch nach dem persönlichen Urteil des Richters die Entscheidung vornehmen wollten. Er verlangt vielmehr, dass, wo die leges positivae fehlen, da müsse nach dem Natur- und Völkerrecht entschieden werden[3]). Vor allem aber betont er schon in dieser Schrift, was von ihm für die nun

1) Kuno Fischer, Geschichte der n. Philosophie Bd. 2 p. 308.

2) § 8 p. 48. «Sorte rem dirimendam u. 2) § 9. Liberum iudicis arbitrium.

3) Nos speramus ex mero jure decidi omnes casus posse, Gloss. Landrecht 1. 33. n. 2 (wenn es ist kein Sach, do thu das Recht zu, als die Ertzney zu der Seuche u. s. f.

folgende »Nova Methodus« zu einem wichtigen Grundsatz der ganzen Rechtsprechung erhoben wird, ein Grundsatz, dem er bis zu seinem Lebensende treu geblieben ist: Unklarheit und Unentschiedenheit muss aus der Rechtssprechung entfernt sein. Weil er die Jurisprudenz, allerdings natürlich mit der Beschränkung, dass er ein Kind seiner Zeit ist, so auffasst, wie von Ihering sie in seinem geistvollen Werk »Der Zweck im Recht« aufgefasst haben will, so treffen auch v. Iherings Worte, ohne dass sie an dieser Stelle mit besonderer Beziehung auf Leibniz gesagt sind, dennoch auf ihn zu [1]). Auch nach Leibniz hat die Jurisprudenz etwas Positives für die Gesellschaft zu leisten; dieses Positive ist ihm aber das Zweckentsprechende und zugleich das Nützliche. Aus diesem Grunde verlangt er auch, dass die Unklarheit aus dem Gesetz verbannt sei.

Bezeichnend für die Auffassung Leibnizens vom Recht ist der Satz, der wohl als oberster Grundsatz für seine ganze Rechtsauffassung gelten dürfte: Deus accedens effecit, ut quidquid publice i. e. generi humano et mundo utile, idem utile singulis, atque ita omne honestum sit et omne turpe damnosum (Nova meth. IV, § 76 p. 214). Hier wird also das Sittliche mit dem gesellschaftlich Nützlichen identifiziert. Wenn nun von Ihering die in diesem Satze behauptete Identität des gesellschaftlichen oder allgemein Nützlichen mit dem individuell Nützlichen als falsch verwirft, so liesse sich doch vom Standpunkt Leibnizens aus mit Beziehung auf das von Ihering angeführte Beispiel, dass der Tod für das Vaterland der Gesellschaft nützlich, dem Einzelnen doch nicht nützlich sein könne, sagen: Dass der Mensch, der für's Vaterland stirbt, sofern er natürlich aus freien Stücken stirbt, nur das höhere Gut gewählt hat, wie die Einsicht, die Vernunft es ihm eingegeben hat. Denn indem er dem Vaterland

1) v. Ihering, «Der Zweck im Recht» Bd. 2 Kap. 9, S. 126.

nützen will, strebt er nach dem höheren Gut, in diesem Falle, den Tod zu erleiden. Infolge dessen ist auch der Tod für ihn selbst kein Schaden, zumal ja auch Leibniz die Unsterblichkeit der Seele beständig betont [1]). Vom Standpunkt der Ethik aus, deren innigere Verschmelzung mit der Jurisprudenz auch von Ihering für die Zukunft wünscht, ist es nach Leibniz auch für den Einzelnen nicht schädlich, wenn er durch seinen Tod der Allgemeinheit nützen kann. Auch nach § 14 der Nova meth. II, hat sich der Einzelne durchaus in dieser Beziehung der Allgemeinheit unterzuordnen, denn die Jurisprudenz ist ihm hier die »Wissenschaft der Handlungen«, soweit sie gerecht oder ungerecht genannt werden. »Gerecht aber und ungerecht ist alles das, was öffentlich nützlich oder schädlich ist. Öffentlich nützlich bedeutet aber, dass zuerst sich etwas nach der Welt oder deren Leiter Gott zu richten hat, dann nach dem Menschengeschlecht, und endlich nach dem Staat. Nach dieser Unterordnung muss im Kollisionsfalle der Wille oder der Nutzen Gottes, wenn davon zu sprechen erlaubt ist, dem Nutzen des Menschengeschlechtes vorangestellt werden und dann dieser wiederum dem des Staates und endlich dem letzteren der eigene« [2]).

Klar und deutlich ist ein Fortschritt in der Entwicklung der Leibniz'schen Auffassung vom Recht zu erkennen, wenn wir sehen, wie Leibniz in den »verwickelten Rechtsfällen« theoretisch betont, dass eine Entscheidung unbedingt herbeigeführt werden müsse, nun aber in der »neuen Methode» schon vom praktischen Gesichtspunkte aus verlangt, dass auf Grund der Entscheidungen ein neues Corpus juris mit guter

1) Méditation sur la notion commune de la justice, Mollat p. 49 u. a. a. O.

2) Jurisprudentia est scientia actionum, quatenus iustae vel injustae dicuntur. Justum autem atque injustum est, quicquid publice vel damnosum est. Publice, id est, primum mundo, seu rectori eius Deo, deinde generi humano, denique reipublicae. Hac subordinatione, ut in casu pugnantiae voluntas, seu utilitas Dei, praeferatur . . generis humani — reipublicae — propriae.

Disposition der einzelnen Stoffgebiete hergestellt werden müsse. Das neue Corpus juris solle mit Vollständigkeit, Kürze und in logischer Reihenfolge seinen Stoff bringen. Jede Wiederholung, jede Unklarheit und jeder Widerspruch soll aus ihm ferngehalten werden (Meth. § 22 [1]). Innerhalb der Jurisprudenz unterscheidet er zwei Teile, den didaktischen, der das ganze positive Recht enthält, soweit es unbestritten ist, und den polemischen. Unter diesem versteht er die Fälle, welche im positiven Gesetze nicht vorgesehen sind, und die deshalb »aus der Natur der Sache« und durch Analogie entschieden werden müssten. Unter Anlehnung an die Theologie unterscheidet er ferner einen exegetischen und historischen Teil. Nach seiner Ansicht besteht zwischen diesen beiden Wissenschaften nicht nur eine ausserordentlich grosse Ähnlichkeit, sondern die Theologie ist ihm in weiterem Sinne eigentlich nur eine besondere Art der Jurisprudenz [2]).

Im ersten Teile dieser Schrift [3]) hatte sich Leibniz mit den Anforderungen beschäftigt, die an den jungen Juristen und Studenten allgemeinhin gestellt werden müssen [4]). Im Einklang mit seinem eigenen Streben verlangt er, dass das Fachstudium auf ausgedehntester wissenschaftlicher Allgemeinbildung eingerichtet werden möge. Bis zu einem gewissen Grade soll nach seiner Ansicht jeder, wer er auch sei, medi-

1) cf. Hecht, Leibniz als Jurist. S. 8. Hinrichs, Ueber die Bemühungen Leibnizens u. s. w. Hartmann, p. 16 ff. cf. Kuno Fischer.

2) Dutens, IV, 3 p. 181 § 5. Nec mirum est, quod in Iurisprudentia, idem et in Theologia usu venire, quia Theologia species quaedam est Jurisprudentiae universim sumtae, agit enim de jure et legibus obtinentibus in republica aut potius regno Dei super homines. Nun werden im folgenden eine Reihe von theologischen Begriffen in juridische Formen gekleidet, um dies zu beweisen z. B. infideles quasi rebelles sunt; doctrina de erroribus fundamentalibus, quasi de delictis capitalibus etc.

3) Ich verweise hier auf die ausführlichste Behandlung der «Nova methodus» bei Hinrichs, Hartmann. Es muss genügen, wenn ich hier nur die Hauptpunkte hervorhebe, um den Zusammenhang der Rechtsphilosophie mit dem ganzen System Leibnizens darzutun.

4) Pars I ist «Generalis, caeterisque Facultatibus communis» betitelt.

zinische, juristische und theologische Kenntnisse besitzen. In dem schon vorher erwähnten zweiten Teil, der sich ausschliesslich mit der Rechtswissenschaft befasst, strebt er eine Reform des ganzen juristischen Studiums an. Mehr aber als diese Ausführungen, über die von Guhrauer, Hartmann, Hinrichs, Hecht u. s. w. ausführlich das Wissenswerteste mitgeteilt ist, interessiert uns in der vorliegenden Arbeit die Ansicht Leibnizens, dass man ein gutes System des Rechts in Form einer Tabelle aufstellen könne, mit deren Hilfe man mit einem Blick das ganze Gebiet der Jurisprudenz übersehen könne. Diese Forderung entspringt dem schon erwähnten Streben Leibnizens: Klarheit und Deutlichkeit in der Gesetzgebung zu schaffen [1]). Aus diesem Grunde verlangt er auch, dass durch eine logische An- und Unterordnung das Gedächtnis des Studierenden unterstützt werde, damit er das positive Recht um so sicherer beherrsche. Aber nicht blos theoretisch und didaktisch versuchte Leibniz eine Verbesserung des ganzen Rechtswesens herbeizuführen, auch praktisch suchte er gemeinschaftlich mit Hermann Andreas Lasser die in der »neuen Methode« geäusserten Bedenken zu verwirklichen. Dieses Werk ist zwar niemals erschienen, obwohl es nach seiner eigenen Mitteilung schon weit fortgeschritten sein muss [2]), und wie auch die von Mollat herausgegebenen Leibniz'schen ungedruckten Schriften beweisen, aber über den Plan und Anlage hat er sich wenigstens in seiner »Ratio corporis iuris reconcinnandi« [3]) (1868) geäussert.

In den Bedenken, welcher Gestalt den Mängeln des Justizwesens in Theorie abzuhelfen sei, erhebt er genau dieselben Forderungen wie in der »Nova methodus«: »Die zwei Hauptvorzüge aller Gesetze sind Klarheit und Kürze, denn dass sie gerecht und vernunftmässig sind, muss präsupponiert werden,

1) cf. Hecht p. 8.
2) Hecht S. 9, cf. Mollat, Novum Systema iuris.
3) Dutens IV, 3, p. 235

wie wohl es auch besser ist, unbillige als ungewisse oder dunkle Gesetze d. h. tatsächlich keine Gesetze haben« [1]).

Mit der Veröffentlichung seiner Nova methodus, hat die rechtsphilosophische Anschauung unseres Autors einen Hauptpunkt ihrer Entwickelung erreicht. Deutlich sind von ihm die für das Gesamtgebiet der Jurisprudenz gekennzeichneten Aufgaben, wie er sie in der eben erwähnten »Ratio« und den »Bedenken« ausgesprochen hat, erkannt. Wichtig vor allem auch für den Zusammenhang mit seinen späteren rechtsphilosophischen Schriften ist, dass er schon hier dem natürlichen Recht eine grosse Bedeutung beilegt.

Überblicken wir nocheinmal umfassend die Schriften der Leibniz'schen Jugendperiode, so dürfte schon hier sich die Einheitlichkeit in den letzten Begriffen mit der im Teil I behandelten Philosophie erkennen lassen. Hatten wir im ersten Teil der vorliegenden Abhandlung konstatieren können, dass Leibniz konsequenter Weise zum Pantheismus oder zum absoluten Determinismus hätte kommen müssen, dass aber von vorn herein der Begriff eines persönlichen Gottes bei ihm feststand, der in das ganze System eingegliedert werden musste, so können wir auch schon auf Grund der vorerwähnten Stelle »Deus accedens« erkennen, dass Leibniz hier zum ersten Mal den Gottesbegriff so fasst, wie wir ihn im Teil I schon kennen gelernt haben, und wie er uns in den späteren rechtsphilosophischen Schriften immer wieder entgegentritt, und zwar um der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen, obwohl er streng iuridisch auch ohne den Gottesbegriff in dieser Fassung hätte auskommen können [2]). Seiner Tendenz, die Wissenschaften in den Hauptpunkten mit einander zu verbinden, entsprach es, wenn er durch diese Fassung des Gottesbegriffes eine vermittelnde Stellung zwischen der Theologie und der Jurisprudenz seiner Zeit gefunden zu haben glaubte. Vom chrono-

1) Guhrauer, Leibniz Deutsche Schriften Bd. 1, Berlin 1838.
2) cf. Ihering Bd. 2, S. 157, 168.

logischen Standpunkt aus ist diese Nov.-Meth. nun bedeutend früher geschrieben als die Monadologie, Theodicee und de rerum orig. radicali. Aber hier zum ersten Mal sehen wir, dass der Gottesbegriff von aussen hineingetragen ist in die rechtsphilosophischen Untersuchungen, allerdings weil er das Recht anders als Pufendorf, der dasselbe nur auf die menschliche Gesellschaft beschränkt, auf die Vollkommenheit der Gesellschaft und zwar in Gemeinschaft mit Gott bezieht, um so die Identität des gesellschaftlich oder allgemein Nützlichen mit dem individuell Nützlichen zu beweisen. Nun scheint aber weniger die Leibnizsche Ansicht der Identität des allgemein Nützlichen mit dem individuell Nützlichen eine Konzession an den zur Zeit der naturrechtlichen Ansicht in »der höchsten Blüte stehenden Individualismus« gewesen zu sein, wie von Ihering meint, als vielmehr die Konzession an die allgemein theologischen Vorstellungen der Zeit. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass gerade von hier aus die Brücke nach dem allgemein philosophischen System zu suchen ist und zwar insofern, als die Fassung des Gottesbegriffes, wie sie uns hier zum erstenmal entgegentritt, für den Ausbau des gesamten Systems grundlegend wurde. Diese Entwicklung der Grundbegriffe, wie wir sie hier an einem Beispiel andeuteten, ist nicht eine blosse Kombination unserseits, sondern wird durch ein Zeugnis Leibnizens selbst gestützt, wie der an Herzog Johann Friedrich von Hannover gerichtete Brief[1]) vom Jahre 1671 beweist, wo er sagt: »Dass ihn die Begierde, so er von Jugend auf gehabt, in diesen Sachen auf einen beständigen Grund zu kommen, getrieben habe, weiter zu gehen und die Natur des Gemütes, der Gedanken und Affekte zu untersuchen« und dass er nicht geruht, bis er zu den letzten ursprünglichen Gründen gekommen.« Wichtiger aber für diese Auffassung ist die Schlussstelle dieses Briefes, welche lautet:

1) Guhrauer, Leibnizens Deutsche Schriften Bd. I, S. 265 ff.

»Dies und anders nun seindt meine Gedanken dazu mich die genaue Untersuchung der Jurisprudenz geleitet, welche auf vorgedachten meinen prinzipiis von Natur allerdings gegründet.« Mit anderen Worten: Die Untersuchungen der Jurisprudenz haben ihn zur Ausbildung und Vollendung der letzten, der Grundbegriffe in seinem System geführt und zwar »auf Grund seiner Principis von Natur.« Wie wir aber im ersten Teil unserer Abhandlung, der diese Principia von Natur behandelte, konstatierten, war der Gottesbegriff auf Grund seiner eigenen vorgefassten Meinung in das System hineingetragen worden. Nun hatte in seiner Auffassung der Gerechtigkeit die dritte Stufe des Rechts den Zweck, die Gegensätze auszugleichen, welche zwischen den beiden ersten Stufen des Rechts herrschen, das reine strenge Recht konnte in Konflikt geraten mit der Billigkeit und umgekehrt. Hier eine Vermittlung zwischen beiden »eine ausgleichende physische Macht« vorzunehmen [1]), dient Leibniz der Gottesbegriff. Damit ist die Gottheit nunmehr zum Ausführer des Rechts bestimmt [2]), damit aber ist noch nicht gesagt, dass das Recht auch durch den Willen der Gottheit hervorgerufen sei.

§ 3.

Das »Naturrecht« bei Leibniz.

a) Weitere Entwicklung des Leibnizschen Rechtsbegriffes.

Ehe wir an die Untersuchung der Frage gehen, aus welchen Prinzipien das Recht bei Leibniz entspringt, dürfte es zweckmässig sein, einige Bemerkungen zu den im folgenden zu Grunde gelegten Leibnizschen Schriften zu machen, um zugleich auf die chronologische Entwickelung derselben kurz einzugehen. Eine Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit

1) Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibniz, Wien 1852 S. 31 ff.
2) cf. Zimmermann.

hatte Leibniz schon in der Abhandlung »De arte combinatoria (1666)« versucht, in welcher er behauptete, dass eine Wissenschaft des Gerechten noch nicht vorhanden wäre, weil das Prinzip derselben noch nicht aufgestellt sei. Dieses Prinzip stellt er selbst aber zum ersten Mal in der Nov. meth. auf, wie wir dies schon gesehen haben [1]). Sowohl in der Abhandlung »De arte combinatoria« als auch in der »Nov. meth.« hatte er die Jurisprudenz gegenüber der Theologie als die allumfassende Wissenschaft hingestellt. Der Theologie hatte er aber die Einteilung entnommen, wie wir schon sahen, und zwar mit der Begründung, dass beide »die Prinzipien der Vernunft und der authentischen Bücher« gemeinsam hätten. Bevor er in dieser Schrift an die Fixierung der Prinzipien des Naturrechts geht, führt er erst die Meinung anderer hierüber an: Nach Plato ist das Fundamentum iuris der öffentliche Nutzen, nach Aristoteles und den Stoikern, der Natur gemäss zu leben, nach Epikur ist es der blosse Nutzen, nach Grotius aber das, was der Gesellschaft gemäss ist. Das alles, so meint er, müsse nun vereinigt werden, um das Prinzip des Naturrechts zu finden.

So kommt er zu der Einteilung:

1) striktes Recht,

2) Billigkeit,

3) Pietät.

Bis an sein Lebensende hat sich Leibniz mit diesen naturrechtlichen Fragen beschäftigt, wenngleich sich für die folgende Zeit eine genaue chronologisch geordnete Entwickelung seiner Auffassung nicht mehr geben lässt. Doch haben wir für die Tatsache selbst als Beweis das Schreiben Boineburgs an Conring bei Übersendung eines Exemplars der Nov. meth., in dem er sagt, dass Leibniz auf seinen Rat hin eine genaue Darstellung der Elementa iuris vorbereiten

1) Hinrichs cf., S. 253. Hecht S. 12. Vgl. auch Hartmann und Zimmermann.

wolle[1]). Darunter kann nur das Naturrecht verstanden sein, denn an Herzog Johann Friedrich von Hannover schreibt Leibniz selbst: 1) In Philosophia morali und Jurisprudentia habe ich vor, erstlich Elementa iuris naturalis, so ein kleines Werk seyn, aber viel in sich begreifen wird, mit solcher Klarheit und Kürze, dass auch die wichtigsten Fragen iuris gentium et publici von jedem vernünftigen Menschen, wenn er auch nur der darin vorgeschriebenen Methode folgen will, erörtert werden kann.« Ein weiterer Beweis dafür ist, dass er in der Vorrede zu dem Codex iuris diplomaticus in der zweiten Dissertation[2]) bemerkt, er habe diese Zugabe nicht als eine Fortsetzung zum ersten Teil dieses codex geben wollen, sondern als ein Unterpfand[3]) seines festen Willens, dass die Wissenschaften des Naturrechts aus dem Innersten der Philosophie, aus den schon in der früheren Praefatio aufgezeigten Quellen abgeleitet werden müssten. 1) Viele Manuskripte aus der Zwischenzeit, die Hinrichs, wie er selbst mitteilt[4]), auf der Bibliothek zu Hannover fand, und die Mollat in seinen »Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften« dann noch durch andere ergänzend herausgab[5]), lassen erkennen, wie Leibniz sich bemühte, das Rechtsprinzip zu begründen, indem er vor allem die Begriffe des ius, der iustitia und der iurisprudentia zu definieren versuchte. Indessen lässt sich nicht verkennen, dass Leibniz zu einer scharfen Scheidung der Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, wie Hecht in seinem Aufsatz über »Leibniz als Jurist«

1) Hinrichs, Ueber Leibnizens Bemühungen, Haimerles Magazin, p. 139.

2) Dissertatio II, De eadem Materia, Secundae codicis Gentium Diplomatici Parti Praefixa, Dutens IV, 3 p. 309 ff.

3) ibid. § XXXV p. 328: Mantissam praesentem non tam continuationem quam supplementum Tomo primo esse voluimus, ut hoc velut pignus constantis voluntatis nostrae . . . ex intima philosophia, fontibusque jam in superiore praefatione digito monstralis, derivandum.

4) p. 139.

5) Georg Mollat, «Mitteilungen» Leipzig 1893 (neue Bearbeitung).

schon hervorhob [1]) nicht gekommen ist. Statt den Begriff der Gerechtigkeit aus dem des Rechts abzuleiten, schlägt er den umgekehrten Weg ein, wie wir später noch sehen werden. Dennoch aber beweisen alle diese rechtsphilosophischen Schriften, dass er unaufhörlich bemüht ist, eine feste Grundlage für das Recht zu finden. Im Einklang mit den in seinen allgemein philosophischen Schriften vertretenen Ansichten steht jedenfalls die Fassung des Rechtsbegriffes in engstem Verhältnis zu dem Gottesbegriff.

Wir bemerkten schon am Schlusse unserer Betrachtung der juristischen Schriften Leibnizens aus seiner Jugendzeit, wie Leibniz den allgemein theologischen Vorstellungen seines Jahrhunderts Rechnung tragend, genau so wie in der Fassung des Gottesbegriffes in seinem ganzen System, sich bemüht, der Gottheit auch im Recht den ihr gebührenden Platz anzuweisen. Aber er ist doch weit davon entfernt, in dieser Beziehung ein Sklave der Theologie zu sein, der den Rechtsbegriff aus dem Gottesbegriff emanieren lässt, wie wir später noch sehen werden. Es liegt in der Natur der Sache, dass sich für Leibniz ausserordentliche Schwierigkeiten ergaben, diese beiden Begriffe harmonisch zu vereinigen.

Aus dieser Periode stammt dann noch ein wichtiges Zeugnis seiner Auffassung des Naturrechts, das allerdings auch Fragment geblieben ist, »Vom Naturrecht« betitelt. Da es sich von der »Nova methodus« in einigen Punkten unterscheidet, so werden wir hierauf später noch zu sprechen kommen. Hier an dieser Stelle kommt es uns nur darauf an, in kurzen Strichen, auf die im Nachfolgenden zu Grunde gelegten Schriften in entwicklungsgeschichtlichem Sinne hinzuweisen. Interessant für die Leibnizsche Auffassung der Jurisprudenz allgemeinhin und dann für seine eigene Beurteilung seiner Jugendschriften im besondern ist der aus dem

1) Hecht p. 19 cf. auch Prantl, Artikel Leibniz im Staatswörterbuch von Bluntschli.

Jahre 1712 stammende Brief an Bierling[1]), wo er von der »Nova methodus« sagt, dass zwar vieles in ihr ergänzungs- und verbesserungsbedürftig sei, dass aber sich doch viele Gedanken in ihr finden, die er auch noch billige[2]).

Noch kurz vor seinem am 14. November 1716 erfolgten Tode hat er sich mit diesen Fragen beschäftigt, wie der 15. Brief an Kestner beweist, in dem er noch einmal den Wunsch ausspricht, dass die Unklarheit aus dem Recht entfernt werden müsse, dass aber das corpus iuris bei uns nicht die Kraft eines Gesetzes, sondern, um mit den Franzosen zu sprechen, nur eines grossen Lehrers haben dürfe[3]). Treffender ist wohl niemals dieser vielzitierte Brief charakterisiert worden als mit den Worten Hechts[4]). »In diesen Worten hat Leibniz sein juristisches Testament an die deutsche Nation niedergelegt. Sie sind ein geeignetes Motto für das deutsche Zivilgesetzbuch, durch dessen Abfassung von der gegenwärtigen Generation das juristische Testament des grossen Philosophen endlich vollstreckt wird.«

b) Das Prinzip der Gerechtigkeit bei Leibniz.

»In allen Zeiten hat es in der Geschichte ausgezeichnete Geister gegeben«, so führt Ahrens in seinem »Naturrecht«[5]) aus, »welche sich über die durch die Erfahrung und die mehr oder minder unvollkommene Organisation der Gesellschaft gegebenen Gesichtspunkte erhoben und weitere und

1) Gerhardt Bd. VII, p. 504. cf. Hartmann p. 105.

2) Ibid.: multa essent corrigenda et supplenda, ... quas ne nunc quidem sperno.

3) Dutens IV, 3. 269. Interea fateo optandum esse, ut veterum legum corpus apud nos habeat vim non legis, sed rationis, et, ut Galli loquuntur, magni Doctoris . . . quo jus multitudine, obscuritate, imperfectione legum. in clara tandem luce collocetur. cf. v. Ihering, Jahrbücher für Dogmatik des r. u. d. K. Bd. I (1857) p. 20.

4) Hecht p. 76.

5) Ahrens, Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie. (Nach der 2. Ausgabe deutsch von Dr. iur. Ad. Wirk, Braunschweig 1846) p. 378.

der Natur des Menschen entsprechendere Prinzipien aufgesucht haben. Aber die methodischen Untersuchungen über die Idee des Rechts haben doch erst zu einer Zeit begonnen, wo man in der Philosophie zu der Erkenntnis gekommen war, dass alles auf einfache und erste Prinzipien zurückgeführt werden muss, und dass, so wie es in der physischen Weltordnung erste Prinzipien und allgemeine Gesetze gibt, ebenso auch für die moralische und soziale Ordnung Prinzipien und Gesetze vorhanden sind, welche nicht für Erzeugnisse der Willkür angesehen werden müssen. Der Geist gelangt also nur, wenn er sich über die Tatsachen der Erfahrung erhebt, dazu, einen Unterschied zwischen den positiven und veränderlichen Gesetzen der Gesellschaft und den sich ewig gleichen, von der Vernunft begriffenen Prinzipien der menschlichen Natur zu machen und eine Verbesserung der positiven Gesetze und des ganzen sozialen Lebens nach dem vernünftigen Prinzipe der Gerechtigkeit zu versuchen.«

Das Prinzip der Gerechtigkeit, wie es im Naturrecht gegeben ist, ist es also, das aufzusuchen und bis zur letzten Quelle zu verfolgen, die Rechtsphilosophie zum Gegenstand hat. Die Beurteilung der vorliegenden Frage, welches das Prinzip der Gerechtigkeit bei Leibniz ist, stösst nun aus zweierlei Gründen auf eine nicht geringe Schwierigkeit, eine Schwierigkeit, die auch der Beurteilung der Grundbegriffe der im Teil I unserer Abhandlung betrachteten Disziplinen anhaftete. Sahen wir dort, dass Leibniz sich bemühte, an die vorzüglichsten Ideen Descartes, Spinozas und Hobbes anzuknüpfen und sie seinen eigenen Ideen unterzuordnen, und dass dadurch naturgemäss sich ausserordentliche Schwierigkeiten in der An- und Unterordnung ergaben, dass er ferner insbesondere den von vorneherein bei ihm feststehenden Begriff eines persönlichen Gottes seinem System einzugliedern versuchte, und dadurch z. T. allerdings nur in formaler Beziehung auf Schwierigkeiten stossen müsste, so ergeben sich

diese beiden Schwierigkeiten für ihn auch hier, sowie auch natürlich für eine objektive Beurteilung seines Rechtsprinzips. Auch hier schlägt er nicht den Weg des stürmisch Einreissenden ein, was seiner ganzen Natur zuwider gewesen wäre, sondern sucht durch harmonische Verbindung des nach seiner Ansicht Brauchbarsten aus der Rechtsphilosophie des Altertums und der christlichen Zeit, sich den Begriff des »fundamentum juris« zu bilden [1]), indem er die verschiedensten Ideen seinem eigenen Gedankengang unterordnete. Die Schwierigkeit lag hier für ihn darin, den Gottesbegriff in ein harmonisches Verhältnis zu dem Rechtsbegriff zu bringen. Da seine Ansichten gerade über dieses Verhältnis mehr in gelegentlichen Äusserungen enthalten sind, als in einer formal ausgearbeiteten Abhandlung, so ist bei einer objektiven Beurteilung die Schwierigkeit um so grösser, als nicht immer sofort erkenntlich ist, ob Leibniz von dem A oder Φ seiner philosophischen Entwicklung ausgeht.

Einen wichtigen Faktor in der Beurteilung des Leibniz'schen Rechtsprinzips hatten wir nun schon gefunden, indem wir am Schlusse unserer Betrachtung der »Nova methodus« feststellten, dass die Gottheit Ausführer des Rechts war, um die Gegensätze auszugleichen, in die das »ius strictum« mit der Billigkeit geraten kann. Da Leibniz auch späterhin an dem hier aufgestellten Grundsatz festhält, so bleibt für uns als nächste Aufgabe, den Begriff der Leibnizschen Gerechtigkeit zu bestimmen.

Vergleichen wir zunächst die »Nova methodus« mit den in der Schrift »Vom Naturrecht« [2]) geäusserten Ansichten, so

1) «Nova meth.» Dutens IV, 3, 212. § 72 und § 73. «Plato passim uris fundamentum statuit, τὸ κοινῇ συμφέρον, publicam utilitatem. In libris de republica Thrasymachus disputat justum esse: Potentiori utile. Aristoteles et cum eo Stoici: Naturae conveniente vivere etc. § 73. Recentiores ita tradunt: Hugo Grotius etc. und § 74 sagt er: Hos facile inter se conciliabimus, explicata nostra sententia.

2) Guhrauer, Deutsche Schriften.

finden wir auch hier dieselbe Tendenz der Vereinigung vieler Gemeinschaften. Nur ein wichtiger Faktor für seine Auffassung des Rechtsprinzips fehlt in der »Nova methodus«: die Offenbarung, die er im »Naturrecht« erwähnt. Indessen kann aber diese Offenbarung schon deswegen »kein naturrechtliches Prinzip im Zeugnis des Glaubens« bedeuten, weil wie Hinrichs mit Recht bemerkt, die Kirche Gottes hier als eine natürliche Gemeinschaft erklärt wird, die auch ohne Offenbarung bestehen könnte. Der Mensch besitzt schon seiner Natur und seinem Wesen nach, was die Offenbarung lehrt. Obwohl nun zwischen der Natur und der Offenbarung kein wesentlicher Unterschied besteht, so braucht die Offenbarung nicht notwendig vorhanden zu sein. Sie hat nur den einen Zweck, das Streben des Menschen nach Unsterblichkeit zu vermehren. In der »Nova methodus« war es die Gottheit, die die 3 Grade des Rechts, des ius strictum, der Billigkeit und der Pietät, ausführte; der göttliche Wille harmonierte aber vollkommen mit dem Nutzen des Menschengeschlechts und zwar, wie wir sahen, dergestalt, dass die Identität des individuell Nützlichen mit dem allgemein Nützlichen in letzter Linie durch Gott hervorgerufen wird. Auch im Bruchstück »Vom Naturrecht« ist das Wohl des Ganzen und des Einzelnen in letztem Grund von Gott abhängig, aber ohne dass die Gottheit deswegen Prinzip des Naturrechts sein müsste.

Nun ist aber nach Leibniz die Glückseligkeit »der Stand der beständigen Freude« [1]), die »Gerechtigkeit aber ist die der Weisheit gemässe Vollkommenheit« [2]), die Weisheit aber ist die Wissenschaft von der Glückseligkeit [3]). Damit

1) Von der Glückseligkeit, Leibnizens Deutsche Schriften. Guhrauer p. 420. und Mollat, Initium institutionum juris perpetui p. 7.

2) Est ergo iustitia perfectio sapientiae conformis, quatenus persona se habet erga bona malaque aliarum personarum» Epistola VII ad. Kestnerum, Dutens IV, 3, p. 261.

3) Mollat p. 3. (Initium institutionum juris perpetui) vgl. dazu Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibniz, Wien 1852. S. 26 f.

ist der Begriff der »iustitia« durch den Begriff der Glückseligkeit klarer und verständlicher geworden. Was zur Glückseligkeit führt, das ist gerecht; und umgekehrt das, was von der Glückseligkeit wegführt, ist ungerecht. Nun ist aber die Glückseligkeit der Endzweck aller Weisheit; diese aber wiederum »die Wissenschaft von der Glückseligkeit, so uns zur Glückseligkeit gelangen lässt. Die Gerechtigkeit ist eine gemeinschaftliche, Tugend oder eine Tugend, so die Gemeinschaft erhält d. i. eine Vereinigung verschiedener Menschen zu einem gemeinsamen Absehen« und sie ist die vollkommenste, wenn dieses Absehen das vollkommenste, die allgemeine und höchste Glückseligkeit ist [1]). Diese Tugend besitzt aber nur Gott, welcher in Übereinstimmung mit dem zu erstrebenden Wohl deren wirkliche Ausführung in der Natur herbeiführt. Dieselbe Auffassung der Gerechtigkeit finden wir auch in der von Mollat herausgegebenen Schrift »De tribus juris naturae et gentium gradibus«. Den 3 Stufen des natürlichen Rechts wird sie hier als 1) iustitia commutativa, 2) i. distributiva, 3) i. universalis, bezeichnet. Auf der untersten Stufe ist ihr Gebot: Neminem laedere, da das ius strictum »im Grunde nichts anderes ist, als das Recht des Krieges und des Friedens«. Wie auch nach der »Nova methodus» [2]) zwischen 2 Personen nur solange das Recht des Friedens besteht, als der andere nicht Krieg anfängt, d. h. das Recht verletzt. Aber mit dieser rein passiven Bestimmung der Gerechtigkeit kann sich die Glückseligkeit, die den Endzweck der Gerechtigkeit ausmacht, nicht zufriedengeben. Die 2. Stufe des Rechts geht in ihrem Begriff der Gerechtigkeit weiter; die iustitia distributiva verlangt auch, dass man »jedem das Seine zuerteile« [3]). Darum bezeichnet sie Leibniz auch als »ius societatis« im Gegen-

1) Vom Naturrecht, Guhrauer p. 414.

2) § 74, Dut. IV, 3, 213: Nam inter personam et personam tamdiu est jus pacis, quamdiu alter non incepit bellum, seu laesit.

3) Mollat, De tribus iuris naturae et gentium gradibus p. 8 ff. cf. auch Hartmann, Hecht u. a.

satz zum »ius proprietatis«, das ja nur das Verbot aussprach, den anderen in seinem Besitz und Eigentum zu schädigen. Diese Stufe des Rechts wird in dem Bruchstück »Vom Naturrecht« in vielen Punkten ausführlicher resp. ergänzender behandelt, da er ja in seiner ganzen Rechtsphilosophie auf das soziale Prinzip grossen Wert legt, übrigens durchaus im Einklang mit den anderen Disziplinen seines Systems.

Denn »gerade den entgegengesetzten Weg wie Descartes, der seinerseits das Denkbedürfnis des isolierten, von allem ausser dem Subjekt abstrahierenden Individuum repräsentiert, schlägt Leibniz ein, indem er in seiner Philosophie von den Forderungen der Gesellschaft ausgeht, die den einzelnen als Glied des Ganzen fasst« [1]). Daher bemerkt schon Guhrauer in seiner Biographie mit Recht, dass man, um in die Genesis der Natur und Geistesphilosophie bei Leibniz einzudringen, an der Schwelle bei seinem Naturrecht verweilen muss. Denn »die Idee der Gesellschaft oder der Gemeinschaft schwebt über der successiven Bildung und Entfaltung des ganzen Systems« [2]).

Auf dieser Stufe des sozialen Rechts unterscheidet er zwischen einer Reihe von Formen der Gemeinschaften, die er wieder auf 3 Grundformen oder allereinfachsten Formen der Gemeinschaft zurückführt. Die 3 Grundformen der Gemeinschaft sind: 1) die eheliche, 2) Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, 3) zwischen Herrn und Knecht. Diese Grundformen, sowie auch die aus ihnen zusammengesetzten Formen der Gemeinschaft, wie bürgerliche Gemeinschaft, Stadt, Land und Königreich, zu denen auch die Kirche Gottes gehört, die die moralische Welt in der natürlichen Welt verkörpert, werden natürliche Gemeinschaften genannt. »Denn«, so heisst es hier, »eine natürliche Gemeinschaft ist, so die Natur haben will. Die Zeichen, daraus man schliessen kann, dass die

1) Guhrauer, Biographie S. 35.
2) Ibid.

Natur etwas haben will, sind, wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Wirkung solche zu erfüllen; denn die Natur tut nichts vergebens. Vors andere, wenn die Sache eine Notwendigkeit oder beständigen Nutzen hat: denn die Natur fügt überall das Beste. Die vollkommenste Gemeinschaft ist, deren Absehen ist die allgemeine und höchste Glückseligkeit[1]) die Gerechtigkeit wird also zum »Werkzeug der Glückseligkeit«. Mit Recht sagt Zimmermann[2]): Nicht zu erniedrigen glaubt er sie, die sein ganzes Leben hindurch seine treue Führerin geblieben ist, dadurch dass er sie einem zweiten höheren Endzweck unterordnete, denn er war überzeugt, dass das vollkommenste Wesen, das an der Spitze des Reiches Gottes, der Gemeinschaft aller ergebenen Geister steht, für sein eigenes Wohl keine höhere Richtschnur kennt: Das Wohl aller vor allem, und das Recht um des Wohles willen.

c) Aus welcher Quelle fliesst bei Leibniz das Recht?

Haben wir so im Voraufgegangenen den Leibnizschen Begriff der Gerechtigkeit kennen gelernt, so wenden wir uns nunmehr der Beantwortung der Frage zu: Auf welche Quelle ist bei Leibniz der Rechtsbegriff zurückzuführen? Gerade über diesen Punkt der Leibnizschen Rechtsphilosophie, für die vorliegende Arbeit wohl einer der wichtigsten, ist auch in der neueren Zeit eine Einheitlichkeit in der Beurteilung nicht erzielt worden. Noch Hecht glaubt in seinem Aufsatz über »Leibniz als Jurist« unter Berufung auf die observationes de principio iuris Cap. XIII.[3]), die Ansicht Zimmermanns als unhaltbar hinstellen zu können und als ob es als ausgemacht gelten dürfe, dass Leibniz das Naturrecht »auf theologische Basis aufgebaut habe«. Ohne jedoch Zimmermann in allen Punkten folgen zu müssen, kann von einer »theolo-

1) Guhrauer, Deutsche Schriften I. Bd. 414 19. cf. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, p. 85, Hinrichs, p. 140 ff.

2) Zimmermann, p. 70.

3) Dutens IV, 3, 273

gischen Basis«, in dem üblichen Sinne doch nicht gesprochen werden. Die Stelle, auf die sich auch Hecht stützt, lautet: Deum esse omnis naturalis juris auctorem verissimum est, at non voluntate, sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis. Gerade diese Stelle aber beweist, dass wie auch Zimmermann wollte, Gott nicht willkürlicher Urheber des Rechts ist, sondern nur durch sein Wesen selbst, in demselben Sinne, wie er auch Urheber der Wahrheit ist. Diese Auffassung, dass nicht durch den Willen Gottes das fundamentum iuris gelegt worden sei, wird durch die folgende Leibnizsche Ansicht bekräftigt: Interim ut atheus potest esse Geometra, ita atheus Jureconsultus esse posset, nec absurde statuit Grotius, intelligi jus naturae, etsi fingatur Deus non esse [1]). Danach scheint sehr unwahrscheinlich, dass Leibniz aus dem Willen der Gottheit das Prinzip des Naturrechts fliessen lässt, wenn nach ihm das Recht auch eingesehen werden kann, selbst wenn man annehmen würde, dass Gott nicht existierte. Gegen eine derartige Auffassung sprechen auch noch andere bemerkenswerte Stellen aus den Leibnizschen Schriften. In § 4 der »Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfii principia« [2]), neben den observationes »wohl die wichtigsten Stützpunkte« der Leibnizschen Rechtsphilosophie, behandelt er eingehender die »wirkende Ursache« des Naturrechts: «Nunc superest« so heisst es hier, ut de caussa efficiente juris non bene ab auctore constituta dicamus; hanc enim ille non in rerum natura, rectaeque secundum hanc rationis praeceptis, a divina mente emanantibus, sed (quod mirum et contradictioni obnoxium videbitur) in superioris decreto quaerit.

Schon in der »Nova methodus« hatte Leibniz, wie wir sahen, Gott nur als den Vollstrecker des Rechts bezeichnet. An dieser Ansicht hält er auch in den späteren Schriften durchaus fest. Von diesem Standpunkt aus verwirft er auch

1) Dutens IV, 3, 273.
2) Dutens IV, 3, 275.

die hier ausgesprochene Meinung Pufendorfs, der den Grund des Naturrechts nicht in der Natur der Dinge und den Vorschriften der Vernunft, die sich wieder nach dieser richtet, sondern im Befehl eines Höheren zu erkennen glaubte. Und von eben diesem Standpunkt aus muss er auch die Definition der Pflichten und der Gesetze, die Pufendorf im Buch I, 1 gegeben hatte, verwerfen und zieht den durchaus berechtigten Schluss, dass niemand aus freien Stücken seine Pflicht tun würde, wenn die Pflicht nur eine Handlung wäre, die lediglich an die Vorschriften der Gesetze gebunden sei[1]). Vor allem, wenn das Gesetz nur im Befehl des Höheren zu suchen sei, durch den der Niedere verpflichtet sei, dem Höheren zu gehorchen. Die inneren Tugenden des Gemütes, die Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, würden seiner Ansicht nach von der Vernunft gelehrt, auch wenn es keine Offenbarung gäbe[2]), so führt er in dem 8. Brief an Kestner aus, nachdem er schon im 7. Brief erklärt hatte, dass die Gerechtigkeit nicht auf den Befehl des Höheren zurückzuführen sei[3]).

»Gott wird aber gelobt, weil er gerecht ist«, sagt er weiter in den »Monita«. Seine Eigenschaft aber ist die Gerechtigkeit in höchster Potenz, trotzdem er keinen Höheren über sich hat. Und doch hängt die Norm seiner Handlungen,

1) Dutens IV, 3. p. 279, § 4. Nempe lib I. cap. 1., § 1 officium definitur actio hominis, proratione obligationis ad praescriptum legum rite attemperata. Et mox cap. 2 § 2. Lex definitur decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat. Quae si, ad mittimus, nemo sponte officium faciet.

2) VIII. ep. ad Kestnerum, Dutens IV, 3, 162: Virtutes internas, pietatemque et probitatem animi, etiamsi revelatio abesset, a recta ratione doceri, manifestum arbitror.

Vergl. auch dazu Dutens IV, 3, 278. § 3. Et quamquam fieri possit, ut aliquis spe metuque pravas cogitationes comprimat, tamen non efficiet, ut prosint.

3) VII. ep. ad Kestnerum, Dut. IV, 3, p. 261: Puto tibi mecum convenire, cum justitiam colloco inter perfectiones divinas et distinguo a potentia, cum pendeat a sapientia et bonitate. Unde patet, justitiam non oriri ex praescripto superioris.

die Natur der Gerechtigkeit nicht von seinem willkürlichen Beschluss, sondern von den ewigen Wahrheiten ab, die seinem göttlichen Verstande gegenwärtig sind und, so zu sagen, durch sein göttliches Wesen sind [1]): Das »fundamentum iuris«, wie der Autor selbst verschiedentlich das Prinzip des Rechts bezeichnet, um im Einklang mit seinem ganzen Streben nach Klarheit in den Rechtsbegriffen schon zum Ausdruck zu bringen, dass dasselbe etwas Festes, Unumstössliches sein müsse, ist nicht gegründet auf den Willen Gottes, sondern besteht in einem objektiven Vernunftprinzip. Es gründet sich genau so wie die Prinzipien der Mathematik auf die Gesetze der Gleichheit und Billigkeit, die wiederum ihrerseits in der unabänderlichen Natur der Dinge und den sittlichen Ideen begründet sind« [2]).

Bedürfte es noch eines Beweises, dass Gott nach Leibniz nicht durch seinen Willen, sondern durch sein eigenes Wesen Urheber alles natürlichen Rechts ist in demselben Sinne, wie er Urheber der Wahrheit ist, die auch nicht von seinem Willen abhängt, so bietet hierfür der schon im Teil I. zitierte Brief an Philippi [3]) einen wichtigen Beleg. Der Brief behandelt dies Problem im Zusammenhang mit der metaphysischen Frage nach dem Ursprung der Wahrheit. Leibniz [4])

1) Dutens IV, 3, p. 280. § 4. Deum ipsum laudari, quod iustus est, adeoque esse quandam, immo potius esse summam ipsius Dei iustitiam: etsi superiore careat, et sponte naturae excellentis omnia bene agat. Neque ipsa norma actionum aut natura justi, a libero eius decreto, sed ab aeternis veritatibus divino intellectui objectis pendet.

2) Dutens IV, 3, 280: Et vero justitia servat quasdam aequalitatis proportionalitatisque leges, non minus in natura rerum immutabili divinisque fundatus ideis, quam sunt principia Arithmeticae et Geometriae.

3) Gerh. IV, 284.

4) puisque la cause efficiente des choses est intelligente, ayant une volonté et par consequent tendant au bien, ce qui est encor éloigné du sentiment de Mons. des Cartes qui tient que la bonté, la vérité et la justice ne le sont que par ce que Dieu les a établies par un acte libre de sa volonté, ce qui est bien étrange. Car si leschoses ne sont bonnes ou mauvaises que par un effect de la volonté de Dieu, le bien ne sera pas un motif de sa volonté,

wendet sich gegen die Auffassung Descartes, in Anknüpfung an die Beantwortung des 8. Einwandes der 6 Responsionen des letzteren. Die wirkende Ursache, so führt Leibniz aus, ist verstandesbegabt, da sie einen Willen hat und demgemäss zum Guten strebt, was ziemlich weit von der Ansicht Descartes entfernt ist, der dafür hält, dass Güte, Wahrheit und Gerechtigkeit dies nur deshalb sind, weil Gott sie durch einen freien Akt seines Willens festgesetzt hat. Eine recht seltsame Ansicht. Denn wenn die Dinge nur durch die Wirkung des Willens Gottes gut oder schlecht sind, so wird das Gute nicht ein Beweggrund seines Willens sein, weil es später als sein Wille ist. Damit wird sein Wille zu einer Art von absolutem vernunftlosen Dekret. Leibniz führt nun folgende Stelle aus Descartes an [1]): »Bedenkt man die Unermesslichkeit Gottes, so kann es offenbar nichts geben, was von ihm nicht abhinge, nicht nur nicht Subsistierendes, sondern auch keine Ordnung, kein Gesetz und keinen Grund des wahren Guten. Gott wäre sonst nämlich nicht vollständig indifferent, das zu schaffen, was er geschaffen hat« [2]). »Er war also«, bemerkt Leibniz, »indifferent mit bezug auf die Dinge, die wir gerecht und ungerecht nennen, und wenn es ihm gefallen hätte, eine Welt zu schaffen, in der die Guten für alle Zeit un-

---

puisqu'il est posterieur à la volonté. Et sa volonté sera un certain decret absolu, sans raîson; voicy ses propres paroles Resp. ad object. sext. n. 8.

1) «Attendenti» ad Dei immensitatem manifestum est, nihil omnino esse posse quod ab ipso non pendeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem nullam legem, nullamve rationem veri et boni, alioqui enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit.

2) il estoit donc indifferent à l'égard des choses que nous appelons justes et injustes, et s'il luy avoit plû de crèer un monde dans lequel les bons fussent malheureux pour toujours et les mauvais (c'est à dire ceux qui ne cherchent qu' à détruire les autres) heureux, se la servit juste. Ainsi nous ne pouvons rien promettre de la justice de Dieu et peutestre qu'il a fait des choses d'une manière que nous appelons injuste, puisqu'il n'y a point de notion de justice à soh égard, et s'il arrive que nous soyons malheureux malgré nostre pieté, ou s'il arrive que l'ame perit avec le corps, ce sera juste aussi. Pergit.

glücklich wären und die Schlechten (d. h. diejenigen, die nur danach trachten, den anderen zu schaden) glücklich, so wäre das gerecht. Demnach können wir uns nichts von der Gerechtigkeit Gottes versprechen und vielleicht hat er die Dinge in einer Weise geschaffen, die wir ungerecht nennen, da es mit Rücksicht auf ihn keinen Begriff von Gerechtigkeit gibt, und wenn wir etwa trotz unserer Frömmigkeit unglücklich sind, oder wenn die Seele mit dem Körper untergeht, so wird das auch gerecht sein.« Descartes fährt fort[1]): »Denn wenn ein Grund des Guten seiner Anordnung vorhergegangen wäre, so würde ihn dieser bestimmt haben, das Beste zu tun.« Zweifellos! Denn eben dies ist die Grundlage der Vorsehung und aller unserer Hoffnungen, dass es etwas Gutes und Gerechtes an sich selbst gibt, und dass Gott, da er die Weisheit selbst ist, nicht umhin kann, das Beste zu wählen. Ganz im Gegenteil aber sagt Descartes[2]): »Weil er sich dazu be-

1) Nam si quae ratio boni eius per ordinationem ante cessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum [sans doute, et c'est le fondement de la providence et de toutes nos esperances, scavoir qu'ily a quelquechose de bon et de juste en elle même, et que Dieu estant la sagesse même ne manque pas de choisir le meilleur].

2) Sed contra quod se determinavit ad ea quae iam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, sunt valde bona [cela est raisonner à travers. Si les choses ne sont bonnes pas aucune idée ou notion de bonté en elles mêmes, mais par ce que Dieu les veut, Dieu dans la Genese n'avoit que faire de les considerer quand elles estoient faites, et d'estre satisfait de son ouvrage en disant que tont estoit bon; il luy suffisoit de dire: je le veux, ou de se souvenir de les avoir voulues, s'il n'y a point de difference formelle entre les deux choses d'estre voulu de Dieu, et d'estre bon. Mais on voit bien que l'auteur de la genese estoit d'un autre sentiment, introduisant un Dieu qui ne seroit pas content de les avoir faites, s'il ne trouvoit encor de les avoir bien faites] hoc est ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere. Voila l'expression la plus nette qu'on pouvoit desirer. Mais apres cela il est inutile de parler et de la bonté et de la justice de Dieu, et la providence ne sera q'une chimere. On voit bien que la volonté de Dieu même ne sera qu' une fiction mise en jeu pour éblouir ceux qui ne s'attachent pas assez à approfondir ces choses. Car quelle volonté (bon Dieu) qui u'a pas le bien pour object ou motif?

stimmt hat, das jetzt Vorhandene zu bewirken, eben deshalb, wie es in der Genesis heisst, ist es recht gut.« Das heisst die Sache auf den Kopf stellen! Wenn die Dinge durch keine Idee, keinen Begriff von Güte an sich selbst gut sind, sondern deshalb, weil Gott sie will, so brauchte Gott sie in der Genesis nicht zu betrachten, als sie geschaffen waren, und mit seinem Werke zufrieden zu sein, indem er sagte, dass alles gut sei. Es würde für ihn genügen zu sagen: »Ich will es«, oder sich zu erinnern, dass er sie gewollt hat, wenn es keinen formellen Unterschied zwischen den beiden Dingen gab: ‚von Gott gewollt zu werden' und ‚gut zu sein'. Aber man erkennt recht wohl, dass der Verfasser der Genesis anderer Ansicht war, indem er einen Gott einführte, der nicht damit zufrieden wäre, sie geschaffen zu haben, wenn er nicht zudem fände, dass er sie gut geschaffen. „D. h. der Grund ihrer Güte hängt davon ab, dass er sie so hat schaffen wollen". Das ist der klarste Ausdruck, den man nur wünschen könnte. Danach ist es aber unnütz, von der Güte und der Gerechtigkeit Gottes zu reden, und die Vorsehung wird dabei nur Chimäre. Man sieht recht gut, dass der Wille Gottes selbst nichts als eine Fiktion sein wird, die man eingeführt, um die zu blenden, die sich nicht genügend bemühen, diese Dinge zu vertiefen. Denn was ist das für ein Wille, dem nicht das Gute als Gegenstand oder als Beweggrund dient[1])! Ja, noch mehr, dieser Gott wird nicht einmal Verstand haben. Denn wenn die Wahrheit nur von dem Willen Gottes abhängt und keineswegs von der Natur der Dinge, und der Verstand doch notwendig vor dem Willen ist (ich meine die Priori-

1) qui plus est, ce Dieu n'aura pas même d'entendement. Car si la vérité même ne depend que de la volouté de Dieu et non pas de la nature des choses, et l'entendement estant necessairement avant la volonté (je parle de prioritate naturae, non temporis) l'entendement de Dieu sera avant la vérité des choses et par consequent n'aura pas la verité pour object un tel entendement sans doute n'est rien qu'une chimere.

tät dem Wesen nicht der Zeit nach), so wird der Verstand Gottes vor der Wahrheit der Dinge sein und wird infolgedessen nicht die Wahrheit zum Gegenstande haben. Ein derartiger Verstand ist aber zweifellos nichts als eine „Chimäre".

d) Wie verhält sich der Gottesbegriff zum Rechtsbegriff im System?

Auf Grund der voraufgegangenen Betrachtung kann nunmehr von einem Widerspruch in den Grundbegriffen der Leibnizschen Philosophie nicht mehr gesprochen werden. Zwischen den verschiedenen Disziplinen des ganzen Systems besteht jedenfalls ein einheitliches Interesse, wie es sich nicht klarer ergeben konnte. Auch für den zweiten Teil unserer Abhandlung ergab sich als wichtiges Moment für die Einordnung der Rechtsphilosophie in den Rahmen des ganzen Leibnizschen Systems, dass sich das »fundamentum iuris« bei Leibniz auf ein von dem Willen des Höheren durchaus unabhängigen objektiven Vernunftprinzip, die ewigen Wahrheiten, gründet. Nun haben wir im ersten Teil unserer Schrift eingehender den Gottesbegriff untersucht, wie er sich dem ganzen System eingliederte. Wir erkannten, dass die Natur Gottes bedarf, dass Gott zureichender Grund für alles ist, dass aber der zureichende Grund nicht innerhalb der Reihe des zu Begründenden liegen kann, dass Gott ausserweltlich ist. Unsere Untersuchung ergab ferner, dass Leibniz durch die Bezeichnung Gottes als «intelligentia supramundana» oder «Urmonade» in der Fassung seines Gottesbegriffes dicht an den Pantheismus geführt wurde, dass ihn zweifellos aber die religiösen Anschauungen zwangen, seinen Gottesbegriff so zu modifizieren, diese «intelligentia supramundana» nicht als «logischen Weltgrund zu fassen, sondern, dass der Verstand Gottes nur der Ort der Ideen und der ewigen Wahrheiten ist. Die Schwierigkeiten, die sich durch Einführung des per-

sönlichen Gottes für das Leibnizsche System ergaben, sind im ersten Teil unserer Abhandlung ausführlich dargetan, sodass wir an dieser Stelle von einer Wiederholung absehen können. Sowohl im Kapitel, das im Teil I den Gottesbegriff behandelte, als auch im besonderen noch im Teil II, wo wir das Leibnizsche Rechtsprinzip auf die ewigen, unabänderlichen Gesetze, die «ewigen Wahrheiten» zurückführten, kamen wir zu dem Schlusse, dass Gott kein absoluter Herrscher ist, sondern vielmehr, um mit Zimmermann zu reden, ein »konstitutioneller Gott« ist, welcher der Verfassung gemäss regiert, weil er seinem Innern nach nicht anders handeln kann. Der Verstand Gottes hat vor seinem Willen die Priorität. Dieser ist vom ersteren abhängig und daher nicht frei. Von hier aus, denn das bedeuten die eigenen Worte Leibnizens in dem an Herzog Friedrich gerichteten Brief vom Jahre 1671, »dass die genaue Untersuchung der Jurisprudenz auf Grund seiner principiis von Natur ihn dazu geführt hätten«, ist der Gottesbegriff modifiziert worden, weil ja sonst die Unvollkommenheit der Welt und das metaphysische Übel nicht zu erklären gewesen wäre. Denn zu diesen »ewigen Wahrheiten« gehört ja auch der Satz vom Widerspruch, dem zufolge nur so viel Vollkommenheit existieren kann, wie sich mit einander verträgt. Im Leibnizschen System ist also der Verstand Gottes von seinem Willen keineswegs determiniert. Die unbeschränkte Freiheit Gottes darf nicht, wie Descartes wollte, in einer willkürlichen Setzung der Wahrheit bestehen. Durch die Fassung, die Leibniz seinem Gottesbegriff gab, war auch die Möglichkeit gegeben, die Selbständigkeit der Monaden mit dem Zusammenhang in der Welt zu wahren. Eine Wahrheit ist wahr, nicht weil Gott es so festgesetzt hatte; eine Monade übt diese oder jene Tatigkeit aus, nicht weil Gott es will. Die Wahrheit besteht an sich, und die Tätigkeit einer Monade folgt aus ihrer Natur, aus dem Masse der Vollkommenheit, das ihr verliehen ist.

Nun sahen wir schon im ersten Teil unserer Abhandlung, dass Gott als Grund aller Wahrheiten, der notwendigen, sowohl als der tatsächlichen, zufälligen zu setzen ist. Die ersteren sind in seinem Verstande, die letzteren in seinem Willen begründet. Auch für den Leibnizschen Rechtsbegriff ergab sich noch deutlicher als in den übrigen Teilen seines Systems die Notwendigkeit, den Gottesbegriff so zu fassen. Als Ausführer des Rechts hat Gott die zufälligen, tatsächlichen Wahrheiten gewollt, diese sind also von seinem Willen abhängig; die notwendigen Wahrheiten, wozu auch die ewigen, unabänderlichen Gesetze der Gleichheit und Billigkeit gehören, in denen das »fundamentum iuris« bei Leibniz seine Quelle hat, sind im Verstand Gottes begründet. Aber um nun nicht zu einer unlösbaren Antinomie zu kommen, müssen wir das Verhältnis dieser ewigen Wahrheiten zu dem Verstand Gottes statt unter dem Gesichtspunkt der Epigenesis unter den der Präformation setzen. Mit Cassirer kann man dann nur die Harmonie bewundern, die zwischen Leibnizens allgemein philosophischen Interessen und den besonderen Aufgaben besteht, vor welche die Entwicklung der Einzelwissenschaften ihn stellt.«

Schlussbetrachtung.

So haben wir in der vorangehenden Abhandlung überall gesehen, wie die Grundbegriffe des Leibnizschen Systems aus einheitlichem Geist hervorgegangen sind. Die Einheitlichkeit besteht vor allem, wie wir schon in unserer Darstellung seiner Philosophie gesehen haben, in der Postulierung des Begriffes der »ewigen« Wahrheiten.

»In seinen Anfängen«, so führt Cassirer[1]) im Abschnitt über Leibnizens Erkenntnistheorie aus, »durchaus innerhalb der allgemeinen geistigen Atmosphäre, die dem 17. Jahrhundert

1) Ernst Cassirer, das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. 1907.

eigentümlich ist, stehend war für ihn das Criterium aller Wahrheiten der Wahrheitsbegriff selbst, während bei Spinoza nur der Gottesbegriff die Quelle aller Erkenntnis ist. Was uns Wahrheit bedeutet, und welche Voraussetzungen dieser Begriff in sich birgt, das ist das eigentliche Problem, dessen Lösung er sich zur Aufgabe gemacht hat. Die Grundlage aller Erkenntnis das ποῦ στῶ des Archimedes ist bei ihm nicht wie bei Descartes im psychologischen Faktum des Selbstbewusstseins zu suchen, sondern »in ipsa generali natura veritatum«.

Wie in seiner theoretischen Philosophie im Mittelpunkt der Begriff der ewigen Wahrheit steht, so gilt dies auch für seine Rechtsphilosophie. Die im Teil II unserer Abhandlung angestellte Untersuchung der rechtsphilosophischen Ideen Leibnizens versuchte hauptsächlich den Nachweis zu erbringen, dass auch dieses wichtige Gebiet des Leibnizschen Systems im Einklang mit den übrigen Disziplinen desselben besteht. Aber andererseits hat auch, wie wir sehen, das Studium des Rechts und der Rechtsphilosophie befruchtend auf die allgemein philosophischen Ideen unseres Autors, wie er das selbst ja aussprach[1]), eingewirkt. Nun sind zwar gerade in den letzten Jahrzehnten treffend und sicher auch noch die verschiedenen anderen Einflüsse, die bei Bildung seines Systems auf den Philosophen eingewirkt haben, nachgewiesen worden, aber es würde ein müssiges Unterfangen sein, wenn man nun zwischen diesen verschiedenen Einflüssen genau abwägen wollte, welchem von ihnen mehr als einem anderen die Genialität eines Leibniz tributpflichtig gewesen ist.

Sicherlich ist keine der Disziplinen, möge es nun die Mathematik, Theologie oder Jurisprudenz sein, von denen sich Leibniz in seinem Ideengang befruchten liess, der nicht mit Zins und Zinseszins durch Förderung ihrer eigensten Ideen

1) Brief an Herzog Joh. Friedrich bei Gerhardt Bd. I S. 50 und 54 und Guhrauer, Leibniz Deutsche Schriften Bd. I S. 265 ff.

von dem Meister gelohnt worden ist. Bei der Gesamtbeurteilung des Leibnizschen Systems dürfen wir vor allen Dingen eines niemals vergessen, was nach Lessing der beste Kenner der Leibnizschen Philosophie, was Kuno Fischer[1]) geurteilt hat: Der philosophische Ideengang selbst ist in diesem Kopfe nie getrennt, nie unterbrochen worden, und erstreckt sich durch 25 Jahre seines vielgeschäftigen Lebens, von jenen Tagen, wo er als Leipziger Student sich vor die Wahl zwischen der scholastischen und neuen Philosophie, zwischen den Endursachen und mechanischen Ursachen gestellt sah, bis zur Vollendung seines Systems, das in der Geschichte der Philosophie eine Epoche bedeuten sollte«. Und wenn Leibniz nach den Worten Kuno Fischers »nie von der Herrschaft eines der früheren Systeme schülerhaft abhängig gewesen ist, weil alle widersprechenden Behauptungen an den Schriften der früheren Zeit von der Baccalaureatsdissertation über das Prinzip der Individualität bis zu jenem (auch von uns mehrfach zitierten) Briefe an den Herzog Joh. Friedrich aus dem Jahre 1671, die seine Grundideen mit voller Sicherheit aussprechen, scheitern«, so kann mit ebendemselben Recht behauptet werden, dass auch alle anderen Einflüsse, sei es nun von der Mathematik oder von der Jurisprudenz oder auch Theologie her in ebenderselben Weise zu beurteilen sind. Zweifellos jedoch ist auch anderseits, dass bei den engen Beziehungen, die der Gottesbegriff mit dem Prinzip des Rechts im Leibnizschen System aufzuweisen hat, gerade juristisch »ethische Motive zu der besonderen Ausgestaltung des Gottesbegriffes beigetragen haben. Im besonderen ist noch über jeden Zweifel erhaben, dass der Begriff der ewigen Wahrheiten« nirgends klarer als in seinen Rechtsanschauungen uns entgegengetreten ist. »Und wenn alle die naturphilosophischen Begriffe von Bewegung, Leben, Seele und Geist, die

1) Kuno Fischer, p. 308.

metaphysischen von Substanz und Kraft mehrfach Verwandlungen bei ihm durchgemacht haben, ehe sie die bleibende Fassung erhielten, so sind die Leibnizschen Begriffe des Naturrechts, wie sie in der Theodicee Ausdruck fanden, den Grundzügen nach schon in den Schriften aus seiner Jugendzeit, einmal in der »Nova methodus« und dann auch schon in der noch früheren »De arte combinatoria« enthalten [1]).

Aus einheitlichem Geist, das kann nun als feststehend betrachtet werden, sind alle seine Schöpfungen hervorgegangen. Und wenn er auch »fremde Ansichten oft ganz entgegengesetzter Natur in sich aufnahm, so trug dieses Verfahren bei ihm doch keineswegs den Charakter eines kritiklosen Eklektizismus. Bald an Descartes rationale Physik, bald an Spinozas Gotteslehre, bald an Hobbes Körperlehre und an Galileis Experimentalphilosophie anknüpfend, bringt er zu Wege, diese heterogenen Richtungen seinem Geiste zu zwingen, von Anfang an von einheitlichem systematischem Interesse beherrscht« [2]).

Und dieses einheitliche Interesse besteht, wie wir schon in unserer Darstellung seiner Philosophie gesehen haben, hauptsächlich in der Postulierung des Begriffes der »ewigen Wahrheiten« [3]).

---

1) cf. Hartmann und Guhrauer, Leibniz-Biographie S. 222.

2) cf. Cassirer.

3) cf. dazu Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie Bd. 2, p. 466, wo er sagt: «allein er hält doch daran fest, dass es mehrere auf einander nicht weiter zurückführbare solcher «ersten Wahrheiten» gebe, und erachtet es für die Aufgabe der Philosophie, diese in erster Linie festzustellen. Es läuft dies also auf die Forderung gewisser Grundwahrheiten hinaus, aus denen alle andere Erkenntnis abzuleiten sei« etc.

Literaturverzeichnis.

Ahrens, Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie (übers. von Dr. iur. Ad. Wirk, Braunschweig 1846.

Auerbach, Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Monadenlehre, I.-D. Berlin 1884.

Boeckh, Leibniz in seinem Verhältnis zur positiven Religion (Raumers hist. Taschenbuch 1884.

Bodemann, der Briefwechsel des G. Wilh. Leibniz in der Kgl. Bibliothek zu Hannover, Hannover 1889.

Brunnhoffer, Herm., Giordano Brunos Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonie von Leibniz, Leipzig 1890.

Braig, Karl, Leibniz sein Leben und die Bedeutung seiner Lehre, Freiburg i/Br. 1901.

Cassirer, Ernst, das Erkenntnisproblem der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II, Berlin 1907.

— — Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Berlin 1902.

Conturat, L., Opuscules et fragments inédits, Paris 1903.

Dieckhoff, Leibniz Stellung zur Offenbarung, Rektoratsrede, Rostock 1888.

Dillmann. Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre, Leipzig 1891.

Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl. Berlin 1897.

Dutens, Godrf. Guill. Leibnitii opera omnia nunc prim. collecta in classes distributa, präfationibus et indicibus ornata, Genevae 1768.

Erdmann, Joh. Ed., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie, Bd. 2 Abt. 2. Leipzig 1842.

Feuerbach, Ludw., sämtliche Werke (5. u. 6. Bd.), Leipzig 1848.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 3. neubearb. Aufl., München 1888.

Gerhardt, C. G., Leibniz und Spinoza, Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wissenschaft 1889.

Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibniz, I.-D. Erlangen 1888.

Grote, Ludw., Leibniz und seine Zeit, Hannover 1876.

Guhrauer, G. W. Freih. v. Leibniz, eine Biographie, Breslau 1842.

— — Leibniz' deutsche Schriften, Berlin 1838—40.

Harms, Geschichte der Psychologie, Berlin 1878.

Hartenstein, Die Rechtsphilos. des Hugo Grotius, Leipzig 1860.

Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph. Tübingen 1892.

Hecht, Leibniz als Jurist, Preuss. Jahrbücher 1879.

Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation, Leipzig 1848—52.

— — Über Leibnizens Bemühungen, Haimerl's Magazin.

Hobbes, De cive — Leviatan, Ausg. von Moleworth, London 1839—45.

Hoffmann, Franz, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer hist. Stellung (Phil. Schriften, Erlangen 1868—82).

v. Ihering, Der Zweck im Recht.

Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Ausg. von Rosenkranz 1791.

Kirchmann, I. H. v., Erläuterungen zu Spinozas Ethik.

Lamprecht, Deutsche Geschichte Bd. 7.

Oeschinger, Paul, Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie, Bd. 1, Schaffhausen 1853.

Pfleiderer, Ed., Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, Leipzig 1870.

Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterricht.

Pichler, Dr. A., Theologie des Leibniz, 2 Bde., München 1869.

Raumer, Über die geschichtl. Entwickelung von Recht, Staat und Politik, 3. Aufl., Leipzig 1861.

Ritter, Die christliche Philosophie II, Göttingen 1859.

Schaarschmidts phil. Monatshefte XXIII 1887.
Stein, Ludw., Leibniz und Spinoza, Berlin 1890.
Stahl, Geschichte d. Rechtsphilosophie. 5. Aufl., Heidelberg 1878.
Selvers, Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695 (Wundt, phil. Studien II).
Toennis, Hobbes Leben und Lehre, Stuttg. 1896.
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1906, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 3, 5.
Windelband, Geschichte der Philosophie.
Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, G. A. München 1875.
Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibniz. Wien 1852.

Lebenslauf.

Ich, Robert Kahn, wurde geboren am 30. September 1878 zu Hermanstein in Hessen-Nassau. Im Alter von 10 Jahren trat ich in das Gymnasium zu Dillenburg ein, das ich Michaelis 1897 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Darauf besuchte ich die Universitäten Berlin und Magdeburg, um Philosophie, Geschichte und Deutsch zu studieren. Am 6. November 1905 bestand ich das Staatsexamen in Berlin. Das Seminarjahr absolvierte ich am Königlichen Kaiserin Augusta-Gymnasium zu Charlottenburg. Michaelis 1906 wurde ich zum wissenschaftlichen Hilfslehrer an der Haupt-Kadetten-Anstalt zu Gross-Lichterfelde und Oktober 1907 zum Oberlehrer des Königlichen Kadettenkorps ernannt.